علينا وعليهم

الحمد لله ما قاله علي بن محمد بن مخلوف الحراد رحمة الله تعالى
رحمة واسعة وأسكنا معهم فسيح الجنان بجاه النبي
العدنان صلى الله عليه وسلم. أمير نحوة يوم الاحد الثامن عشر
من شهر الله المعظم شعبان عام عشرة وكتبه محمد أمزيان بن الحراد

~~610~~
213

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

قال الشيخ الإمام العالم العلم الحجة الأوحد
أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني
رحمه الله تعالى ورضي عنه آمين آمين

الحمد لله الذي شرح صدور العلماء الراسخين لقبول أنوار
المعارف مستمرة من سواطع البراهين وظهر لهم فائت مصنوعاته لكل على
ما قسم لهم بفضله في سابق قضائه ومن عليهم فيها بالنظر القويم فأشرفوا
على ما لا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله وكبريائه فتاهوا في ذلك الجمال
والجلال حتى إذا هلنهم بعد عن عجائب أرضه وسمائه فسبحان
من ظهوره لأوليائه عين خفائه وقربه عين بعده والعجز عن إدراكه
لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لأصفيائه والصلاة والسلام
على من خص من رتب المعارف بأعلاها ورقى في درجة التخصيص والتقريب
مراقي لا تكنه بل وقفت العقول بمراحل دون أدناها ورضي الله عن آله وصحبه
الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعته العلياء والاقتباس من عظيم
أنواره فكان لهم شمسا وهم أنجم يهتدى بهم في دياج ظلم الجهل وتثبت
القدم باقتفاء مآثارهم في مزالق أوعاره وبعد فيقول العبد الفقير
إلى ربه المشفق من خبث صنيعه وسوء كسبه محمد بن يوسف السنوسي الحسني
غفر الله بلا محنة له ولأبويه ولإخوانه وذريته وأحبته وجمع الجميع بفضله
في أعالي الفردوس مع المقربين من أصفيائه وأهل محبته وشريف قربته لما
وفق الله سبحانه وتعالى لوضعي العقيدة المسماة بعقيدة أهل التوحيد

BULAC

الخ جئت بعون الله تعالى من كلمات الجد وريقة التقليد الى غنة بعض الله
تعالى انه كل مستدع عنيد كلب ... في فقه من اعتنا بغوامضه فاما اضع
عليها مختصرا يكمل مقاصدها ويسهل المشرع الى ما عزب من موارده ها
انا جئته ... الى ذلك كالبا من المولى الكريم حسن المعونة
والتسديد للصواب في الضوابط والبوائق التي حيي عن كثير من العلل عيون
مصونة وتسمينه عمدة اهل التوجيه والتسديد في شرح عقيدة اهل التوحيد
والله اسئل ان ينفع به وباصله وتبقى على ما سعى في تحصيلهما نيل مرافق
الجنان والفوز بكمال الدارين بجوله وحوله والصلاة والسلام على سيدنا
ومولانا خير افضل العالم بعضه وكله والحمد لله رب العلمين والصلاة
والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين ورضي الله تعالى عن اصحاب
رسول الله اجمعين وعن التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين
شرح الله صدري وحمد ركه ويسر لنيل الكمال في الدارين امري واعلم ان اول
ما يجب قبل كل شيء على من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بمعبوده
من البراهين القاطعة والادلة الساطعة الى ان يكون حصل له العلم بذلك
قبل البلوغ وليشتغل بعده بالمهم فالمهم من الكلام فيما يتعلق بالحمد
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم شيخي فلان الفلاني به ولا يخفى هنا
حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو نفيسته لقبول المعارف وفهم
وجمعها بازالة ضيقها عن حمل الكم وجمعها وقوله ان اول ما يجب
اي شيء عاد انما لم ابين ذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص الحكم
الغير بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما تثبت عند اهل السنة بالشرع
وحكمته المعتبرة فيها العقل وسيأتي ان شاء الله تعالى الرد عليهم مع
بحث لها انهم خصوا هذا الموضع باعتراض وقالوا لو اوجب النظر عقلا لزم
الجاء الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينفك ما لم يعلم وجوبه
وما يعلم ما لم ينظر واجيب بانه مشترك الالزام لو توقف الى انظار

دقيقة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعا
اما عادة فلان الله تعالى اجرى عادته وطرد سنته بعدم تواطي
العقلاء على الاعراض عن النظر في عجايب الكاينات وغرايب المصنوعات
ومن اعظم ذلك ما تاتي به الرسل من خوارق العادات واما شرعا فلان
النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله ان يعمل
فكره خبر ان اول واجب النظر وحقيقة النظر ترتيب امور وحاصله ان
معلومة على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم هكذا عرفه البيضاوي
وغيره واحسن منه واسلم ان نقول النظر وضع معلوم او ترتيب معلومين
فصاعدا على وجه يتوصل به الى المطلوب واو للتنويع فيشمل ناقص الحد
والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مفرد سميت معرفا وقولا
شارحا وان وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة
الثبوت او النفي سميت حجة ودليلا فمثال الاول قولك في شرح الانسان
انه الحيوان الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو
ما سوى الله تعالى جل وعلا العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين
القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى
كلية يوصل من اتضح له بالبرهان صدقهما الى العلم بان العالم حادث
لاندراج الصغرى في حكم الكبرى وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي
فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عند بقي الافات العامة كالموت ونحوه
التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت في وجود النتيجة بوا
سطة تاثيرها في النظر او بالايجاب بمعنى ان النظر علة اثر في وجود العلول
اربعة مذاهب الاول الاشعري والثاني مذهب امام الحرمين وهو
الصحيح وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك
النظر التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذكري الضروري والرابع

مذهب الحكماء والرد على الاخرين لما ياتي من وجوب اسناد وقوع الممكنات
كلها الى الله تعالى ابتداء او ابطال اصل التولد والتعليل على سبيل التاثير
واما مذهب السمنية المانعين افادة النظر مطلقا والمهندسين المانعين
افادته في الالاهيات فلا يخفى فسادها وضرورة العلم بافادته المستفادة
من التجربة كافية في الرد عليه مما لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء
وهذا قد اختلفوا فيه لانا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب
ككون الكل اعظم من جزئه اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الا من
شاركه في السبب كحلاوة هذا الطعام مثلا لا يدركه ضرورة الا من شاركه في ال
السبب سببه الذي هو الذوق والسبب في مسئلتنا العثور على النظر
الصحيح المطلع على وجه الدليل وما احتج به المهندسون من ان الحكم على
الشيء فرع تصوره وحقيقة الالاه يستحيل تصورها فلا يدرك بالنظر الحكم
عليها وبان اقرب الاشياء الى الانسان هديته التي يشير اليها بانا وفيها
من كثرة الخلاف ما علم فعاطتك بابعدها عن الاوهام والعقول فممنوع
اما الاول فلان الحكم انما يتوقف على تصور ما وهو موجود لا على كمال
التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم لا شك فيه
اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولهذا
كان اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يخوض فيما زاد على الضروري من
هذا العلم اما الافراد من الاذكياء ثم اختلف القايلون بافادته هل العلم
بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل او يحصل معه دفعة وعليه فهل بعلم
واحد او بعلمين فيه خلاف وزعم ابن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين
في الذهن ليس كافيا في حصول في النتيجة بل لا بد من علم ثالث وهو التفطن
لاندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا
ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن الى ان هذه البغلة فرد من افراد الكلية ليلزم

الحكم

الحكم على المجموع فال شرب الدين بن التلمساني وما ذكر حق
فانك اذا اقلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يخرج النبيذ عن الحرمة
من حيث كونه مسكرا واذا المسكر فلا بد من التعقل له انه معلوم
في ضمن العلم بان هذا ترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند
ذكر المقدمتين المعدتين على هذا الوجه فلت وعبارته في
الكواكب الدرية انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضين لهما والا لما تعاونت الاشكال في جلاء الانتاج
وخفايا ادلة هذا في النظر الصحيح واما الفاسد فان كان لعدم تمامه لم يستلزم
شيئا انتفاء وكذلك النظر الفاسد لفقد بعض ما هو معتبر كالاستدلال بجزء قضية او سلب
او سلبيتين وان كان لخلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجهل
وهو راي المتكلمين من اصحابنا المتكلمين وقيل يستلزمه وهو المنكفين راي
وهو الصحيح وما احتج به المتكلمون من اصحابنا الشبه بحسب ان الناظر
فيها ابتداء تقوده الى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا تقوده الى شيء.
والناظر فيما عدا نظره في شبهة على النقيض تقوده الى الشك وما اشبه
لم يرتبوا بشيء. بخلاف مسلكنا نقول ان لازم ما على الحقيقة الجهل وانما انتفى
عن العالم اعتقاد صدق نقيضها في نفسها للعلم بضد حالة العلم بالربط
بينهما وكذا الناظر فيما عدا النظر في شبهة وليس كذلك من حيث ان الشبهة
بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعارض ادلتين لا استرابة بين
معتقدهما الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو كان لها
ارتباط بعقلها مع لكانت دليلا والتالي باطل فان حقيقة الشبهة ما
ما اشتبه امرها على الناظر فاعتقد دليلا وليست بدليل فلا يلزم وجواز
اشتراك المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل يعارف الشبهة وان
اشتركا في صورة النتيجة بان مقدمات الدليل ضرورية او تنتهي الى الضرورة
والشبهة ليست كذلك واعلم ان للنظر في شيء اضدادا اخص

كلية
ان كان

واضداده تقصد وغيره فالخاصة كل ما يجب اخطار المذكور فيه بالبال كالعلم
بهو ليحصل به اعني المركب كما انه لو نفى معها لكان تحصيل الحاصل فقالوا
ونفى العالم بدليل اخر انما هو لاخبار دالة لا استدلال به وكالشك
فيه والظن والوهم لانه متناظم في كفر فلم ينفى بالله الكاف الخ
وهل عدم الخطور للكاف الثاني للتباعي عقلي او عادي فيه تردد للمتكلمين والاضداد العارضة هاهنا ينفى معها المذكور فيه بالبال كالموت
والنوم والنسيان وقلة معناها والجملة فالنفى بضاد العلم
وجملة اضداده تنبيه [redacted] ما مر وناعليه في حرف الهمزة
العقيدة من اول واجب النفى هو مذهب جماعة منهم الشيخ الاشعري وذهب
وذهب الاستاذ واما الجبائي الى ان اول واجب القصد الى النظر اي توجيه
القلب اليه بقطع العلائق المانعة له ومنها البغي والحسد والبغضة
للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من حزب الاخلاق اول
حديث الله وقال القاضي اول واجب اول جزء من النظر وقيل اول واجب
المعرفة ويعزى للشيخ ايضا وهو الخفيفة غير غالب لما قبله لانه نظر الى
اول ما يجب مقصدا وغيره نظر الى اول ما يجب امتثالا واداء وانما اختلف
من حزب الاقوال القول بان اول واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب
والسنة حتى كانه مقصد بخلاف ما قبله من الوسايل فانما اخذ من قاعدة
ان الامر بالشيء امر بما يتوقف عليه ذلك الشيء من فعل القلب وفي تلك
القاعدة نزاع ثم حزب النظر كاب في مع فتعلق وان كانت بغير معلم خلافا لما
سما عليه نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية وقالت المعتزلة اول واجب
الشك وهو باطل فاسد اما على اصلنا فلان الشك مكلوب بالشرع زواله
وكيف يكلف حصوله ايجاد الله شك واما على اصلهم فلان الشك كفر وهو قبيح
عندهم لعينه فلا يكون مامورا به وقيل اول واجب الاقرار بالله ورسله
عن عقد مطابق وان لم يبن على علم وسياتي ابطاله عند ابطال القول بصحة

التقليد حزب

هذه اقوال ستة في اول ما يجب وهي اقرب ما قيل فيه قوله من البراهين
القاطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين جمع برهان وهو احد اقسام الحجة الع
العقلية لان الحجة تنقسم اولا بحسب مادتها قسمين عقلية ونقلية والأ
ولا خمسة اقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة فالبرهان
ما تركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة اقسام اوليات
وتسمى ايضا بديهيات وهي ما يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا
الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئيه ومشاهدات وتسمى
ايضا حسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس
مشرقة والنار محرقة وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بوس
بوسط يتصوره معها كقولنا الاربعة زوج فانه بسبب وسط حاضر في
الذهن وهو الانقسام بمتساويين وتجربيات وهي ما يجزم به العقل
بواسطة ترتبه مرارا كثيرة بحيث يجزم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق
كقولنا السقمونيا تسهل الصفرا وحدسيات وهي ما يجزم به العقل لتر
لترتب دون ترتب التجربيات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد
من نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع
ووسط حاضر في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع
كثير يجزم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه
وسلم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه وهذا القسم مركب من القسم
الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة منها يتركب البرهان والغرض منه
حصول العلم اليقيني واما الجدل فما تألف من مقدمات مشهورات والمق
والمقدمات المشهورات ما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة او لسبب رقة
او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم قبيح وهذا كاشف لعورته وكل كا
كاشف لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمل
مواساته فهذا تحمل مواساته وهذا قتل اخوه وكل من قتل اخوه
حسن ان يقتل قاتله فهذا احسن ان يقتل قاتله والغرض من الجدل

من الجدل اما افتاع فاصل عن البرهان او الزام الخصم وقد يعم واما الخطابة
فهي ما تالف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه ليس له يطلع عليه
او لصفة جميلة كزيادة علم او زهد ونحوه او من مقدمات مخصوصات مثل هذا
يزور في البيت بالسلاح وكل من يزور في البيت بالسلاح فهو لص فهذا ح
والغرض من الخطابة ترغيب السامعين واما الشعر فهو ما تالف من
مقدمات متخيلات لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه مثل قولنا
هذه خمر وكل خمر فانها مسكرة فهذه قياسات والثاني كقولنا
هذا عسل وكل عسل فهو مشوع فهذه مشوعة والغرض من
الشعر انفعال النفس واما المغالطات فهي ما تالف من مقدمات شبيهة
بالحق وليست به وتسمى سفسطة كقولنا هذه حمرة وكل حمرة حامضة هذا يوجد
وكل ما يوجد فهو اصفال او شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى
مشاغبة كقولنا هذا شيء يجب في البحث عنه ايكل العلماء بالعالم العلم
حتى يسكتوا وكل من يكل العلماء بالعالم العلم حتى يسكتوا فهو عالم
فهذا عالم ومن مقدمات وهمية كاذبة كان تقول هذا ميت وكل ميت
جماد فهذا جماد او تقول هذا الميت جماد وكل جماد لا يوجع فهذا لا يوجع
فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة
فتقول هذا انسان يبكي قيامه ويخشه وكل من يكي قيامه ويخشه قد
فليس بجماد او هذا موجع فهذا الميت بجماد او هذا موجع وكما اذا رايت
حيا مصنوعا على شكل حية فتعلم انه حيوان اذا الذي عليك خفت منه
كان الوهم يغلب كثيرا على العقل ما اذا شك مثل الوهم تقول النفس هذا
يشبه الحية او هذا شكل حية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف او بالحري
البرا منه فهذا مخوف او الحزم البرا منه ومثل هذا الوهم وقع اكثر
الناس في انواع البدع والضلالة حتى وضعوا مع المعتادات واشتغلوا
بالاكوان عن مكونها واعتقدوا نافعا ما ليس بنافع وضارا ما ليس بضار
اتركوا مع الله غيره واتخذوا الوسايط بينه وبين خلقه واسندوا الامر
التاثير الى من ليست له تاثير وتوكلوا على من ليس له حول ولا قوة ولا تدبير

ولا تذبير وما تغني ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تتلاعب بلسان
الحال ولسان ابلغ من لسان المقال من يقف عندها وينكر المقصد
اما انك انا نحن جئنا بلا تكن فبعد افسام الحجة العقلية وجعلها الس
البيضاء في الطوالع ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضا المأمورة
والمغالطة فان الحجة العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقد
مات ظنية او من شبيهة باحداهما وتسمى الاولى برهانا ودليلا والثا
نية خطابة واقناعية والثالثة مغالطة وشبيهة بالمعتمد وهذه
الاقسام في تصحيح العقايد الدينية القسم الاول الذي هو البرهان فا
فلسفي اقلت من البراهين وهو عندنا القاطع للكشف معناها وانما
عطفت عليها الادلة عطف عام على خاص لتدخل في هذا الادلة النقلية
النقلية فيما تقل فيه من العقايد وذلك كل ما لا نتوقف في الحجة عليه
كنفي النقايص عنه تعالى وثبوت الوحدانية له تعالى وكوقوع بعض
الممكنات من الحشر عنه والروئية ونحوهما وعندنا بالشروع اشارة
الى ان شرط القطع فيها ايضا ولو كان يدل هذا الكلام ان يقال من
البراهين العقلية والقواطع السمعية لكان اخصر واحسن قوله الا
ان يكون حصل له العلم بتغيير ما الطوع الله وشاء وغيره قوله فليشتغل
بعده اي بعد البلوغ مرويا في بعض نسخ هذه الرسالة وجه التعليل فانها في الاخرة
وجه التعليل غير ظاهر عند كثير من المحققين ثم اعلم ان الحكم الحادث ينشأ
عن امور خمسة علم واعتقاد وظن وشك ووهم فان الحاكم بالثبوت او النفي اما على اساس
ان يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم او لا الاول اما ان يكون لسبب واعتبر به ضرورة
او برهانا او وهميا الجزم واما ان يكون راجعا على مقابله او مرجوحا او مساويا فا
فسام الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة وتسمى الاولى من اقسام غير
الجزم ظنا والثاني وهما والثالث شكا واذا عرفت هذا فالايمان ان حصل
من اقسام غير الجزم والثلاثة فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول
من قسمي الجزم وهو العلم فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو

الاعتقاد فينقسم قسمين مكان لما في نفس الامر ويسمى اعتقاد الصحيح
كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مكان ويسمى اعتقاد الباطل
والجهل المركب كاعتقاد الكرخي والباطنية اجمعوا على كفر صاحبه وانه
معذور لم يخلد في النار اجتهد او قلد ولا يعتد بخلاف وخالف في ذلك
المبتدعة **واختلفوا** في الاعتقاد الصحيح الذي يحصل الجزم المقارن
الذي عليه الجمهور والمحفوظ من اهل السنة كالشيخ الاشعري والقاضي
والاستاذ وامام الحرمين وغيرهم من ائمة اتباع الكتاب والسنة في العقائد الدينية
وغيرها من الذي لا شك فيه **وقد** حكي غير واحد الاجماع عليه وكاد لم يعتد
بخلاف الحشوية وبعض اهل الظاهر لاظهور فساده وعدم متانة علم
صاحبه او انعقاد اجماع السلف قبله على ضده **وحصل** ابو علي في المقارن
ثلاثة اقوال الاول انه مرور غير عالم بتي كالنوم **الثاني** انه مرور مكن عالم
ان ذكر النوم الغزالي **الثالث** انه كالمرور ونقد في شامله الذي حاذى
بهم كواحد البيضاوي **التقليد** اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد
قول الرسول والاجماع ومع متقدمون الشهادتين والمعاد
والعشرة بدليل اذ الخبر معصوم عن تغيير وحل شبهه او تفصيلي معذور
عليه ما لم يعد فعل الواجب في التقليد فيحاسب مع عصيانه او معه **فائدتها**
هو كالمقارن لفعل المفترض مع غرض الدين والاجر مختصين بان اكثر من دخل الاسلام
على عصره صلى الله على نبينا لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم
صلى الله وسلم باسلامهم **ونقل الامدي** عن بعض المتكلمين وابي هاشم مع
مخالفة قول الجبائي اكتفاء صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما
هو في الاحكام الظاهرة لا في ما يجب من الخلود في النار **وقول** الشامل
من مات بعد مضي ما يسع نظرا وتركه اختيارا كفر والا مات قبل مضي ما يسع
ذلك مع تركه النظر اختيارا فيما ادركه من قول القاضي الاشعري بكفر بعض قوله
بكفر ان لا يكفر **وفي** وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية
بالتفصيلي او على الاعيان بالتفصيلي نقلا الامدي عن الاكثرين وعزى قا

الامدي

الاجمالي

الامدي

يلا

قائلا ما كان اعتقاده دون دليل وهذه شبهة فحسن موروث على بني آدم في
النزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة والدليل التفصيلي على الايمان وانما
هو كفاية ونظام قول ابن رشد في نوازله انما هو بالدليل التفصيلي مندوب
اليه لا فرض كفاية اهـ فلفت وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور
اهل السنة وصفيه ثم ان التقليد لا يكفي في العقايد ولهذا قال ابن الحاجب
في العقيدة المنسوبة له بعد قوله ان الايمان هو التصديق وهو حديث
النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح ولا يكفي التقليد في ذلك على الاصح
اهـ فلفت ويدل على مذهب الجمهور قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم
الله وان لا اله الا هو فامر بالعلم لا الاعتقاد وقد علمت الفرق بينهما وقوله
فاعلم انه لا اله الا الله وقوله لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد
احاط بكل شيء علما وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب الاية والمقين
بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني والبصيرة
هي محل الخلاف بدليل قوله لم يكن على بصيرة في عصره لم يكن متبعا للنبي صلى الله عليه
وسلم عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق فلا يكون مؤمنا ويدل عليه ايضا قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم
ان التقليد لا يصح في حق المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو
يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل اية في القرآن اذا فاته
التقليد وامر فيها بالنظر والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى افلا ينظرون
اولم يتفكروا وقوله سبحانه انه في خلق السموت والارض الاية وحذر سبحانه عبده
المنافق بالنظر لخوفه من موته فيموت النظر فيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم
قال بعد قوله اولم ينظروا في ملكوت السموت والارض
وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة
ايضا دليل على وجوب النظر وانها لم تزل تقدم التقليد وتحذر منه وهو فوق كما
يعلم من غير نكير قال الغاية التقليد في علم التوحيد محال رضي الله عنه

لانه اما ان يؤدي بتقليد من شاء او بتقليد الحق والاول بتقليد من شاء يلزم منه
ان يكون من قلد الكفرة ممتثلا وهو خلاف الاجماع واما ان يؤدي بتقليد الحق واما
ان يؤدي بتقليد الحق عند الله تعالى وان لم يعلم حق كونه محقا او بنى له عليه بكونه
محقا والاول من تكليف المحال والثاني لا يعلم كونه محقا الا بعد النظر
الصحيح واذا خرج عن كونه مقلدا وان قيل يؤدي بتقليد من غلب على ظنه
انه على الحق كما في الشروح لزم ان يكون كل من قلد مبتدعا او كافرا اذا على رجحان
قوله في ظنه ممتثلا والاجماع على خلافه اهـ واما ما اغتر به الغبي بصحة التعبد
بتقليد من اكفار رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم
ثم باجراء احكام الاسلام ورفع القتال لمجرد النطق بكلمتي الشهادتين من
غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه على ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام
على الظاهر والضمائر ليس كلامنا فيما بين العبد وربه
وفيما يجب عليه من الخلود في سائر الكفرة في النار وقد اجرى النبي صلى الله
عليه وسلم احكام الاسلام على من فتح بارادي كثيرة من المنافقين ولم
يدل ذلك على انهم كذلك اهـ ح والى هذا المعنى اشرت بقولي ما نصه غير
مخلصة اهـ ح عند كثير من المحققين اي واما الربنا فيجب احكامها على
الظواهر وعن هذا قال الغزالي لم يجز ترك عقائد العامة ويتركون على
ما هم عليه بعض مدة انتهت مضت بعدم البحث عن الضمائر وانه انما تكشف
اهـ ح يوم تبلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سأل وكان اهلا للمجاوبة عن
عنه اولم يكن اهلا له وبعض والله اعلم ما لم يجزم المنكر عقائدهم كزماننا
هذا فيجب تعيين المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه عقولهم وفقنا
جعل الله سبحانه بالطافه والهادلة سعد وكل يخاطب على قدر فهمه والله
المستعان واحتج بعضهم ممن يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى
رجحانه على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها
انا نقطع انا ابا بكر وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم ما توا ولم يعرفوا

الجزء

الجوهري والخرقي ونقل عن الاستاذ ابي منصور انه قال لو لم يدخل الجنة الا
عرضة السموات والارض لما منع ابو الجويني والغزالي ليغيثه خالية **الشافعي**
حكي عن بعض السلف انه قال علمكم بدين العجائز وحكي عن الاصمعي
انه قال عند موته **اللهم** ايمان العجائز وقال عمر بن عبد العزيز
رضي الله عنه لرجل سأله عن اشياء علمك بدين الصبي الذي في الكتاب ودع
ما سواها **الثالث** انا نجد بعض المقلدين اقوى ايمانا
واوسع اعتقادا ممن نشأ في علم التوحيد **قلت** لا يخفى فساد ما تمسك
به على موقف اما الثالث وهو رجحان ايمان بعض المقلدين على ايمان من نشأ
بعموم المصادرة على المطلوب لان جمهور الاشعرية يقررون وجوب النظر وتحريم
الاقتصار على التقليد وبعضهم يرى ان الايمان للمقلد اصلا فكيف يترجح وجدانه
وايضا فمما لا يدخل تحت فهم عاقل ان الجزم المستند الى مجرد التقليد ومن
لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساويا للجزم والذي انتجه البراهين بحيث
لا يحتمل النقيض يوجد من الوجود ولعله اراد بعض من لم ينشأ من اولياء
الله وخرقت في حقه العادة ووهب له من المعارف ما لا يتوصل العقل اليه
بالنظر حتى صارت علوم الفائزين بالنسبة الى ما اعطي من العلوم كالشيء
واذا اراد هذا فليس هو من محل النزاع لان انتزاعنا في المقلد وهذا
الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالناظر لان الحاصل له علم او اعتقاد وتوقف العلم
غير الضروري على النظر انما هو بحسب العادة ويجوز في قدرة الله تعالى ان
يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضروريا بحيث لا يبقى في تحصيلها الى نظر اصلا ان
تجويز مثل هذا الخارق الذي لم يقع الا لنادر من الاولياء لا يسوغ وجوب النظر
في حق غير من جعل له هذا المقام والذي جرت به العادة وارد به الشرع تحصيل العلوم
من لم يفقد المألوف وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام التعب
التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روي في الحديث لا يستطاع
العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين وورد انما العلم بالتعلم

وقال تعالى لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال لكليمه
موسى عليه السلام وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة الى قوله فخذها
بقوة وقال جل وعلا ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وكان السلف
الصالح يرحل احدهم لطلب البائرة الواحدة مسيرة شهر ولقد سار كليم
الله موسى عليه السلام مع ما اعطي من كل شيء للقاء الخضر حتى مسه النصب
في ذلك وقال لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا وان اراد بالعلم ما ينشأ عنه
من اعمال البر وان بعض المتأخرين يتعجب من المعلم ويقول ومن الفجاج
بالدواوين والا يوجد كثير من العلماء يعلم ان الانتفاع بالعلم غير الشيء
يقع وليس بين العلم والعمل وبين العمل الا ان لا يقدح في وجود العلم
وكما في تركه وليس العمل هو الذي حمل العالم على الخلعة حتى يقدح في تركه
وكما التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يقدح في تركه بل انما
يحمل العلم في الحقيقة او صاحب التوفيق على الموافقة ثم هذا العالم الخا
لف بالجوارح هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور
بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولعل العمل مع العلم افضل من كثير
العمل بلا علم بل لا اراك تجد العمل الخالي عن العلم الا وفيه تشدد
رهبان النصارى وربما وقفوا من الجملة على انفسهم في الرياضة تشديدا
عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيء في الآخرة ثم لو جينا العد المحاسن والاعمال
التي انتسب بها الى العلماء من ايمة المسلمين ومشايخ الاولياء والذين
هم فروة المتقين وما لهم من العلوم ثم بثها تعليما وتاليفا وجهاد الكل
مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع النشر والى اخلاص من الزلل لعاد
به ادنى مكرمة لتم جميع اعمال عامة المسلمين لاكى مكاهرة المتشبثين
باهل العلم وليسوا منهم وعدة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي حمت
الجاهل المنتسب من مضى من ايمة المسلمين على ذكر مرتبتي الفاقة
مع فرط ذكر العلماء الراسخين رضي الله عنهم ونفعنا بهم وحشرنا

العلم

في زمرتهم واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم
بدين العجائز فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر
بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل
علمه الى من ليس اهلا للنظر كالعجائز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل
البدو وترك ما احدثه المبتدعة من القدرية والمرجئة والجبرية والرا
والروافض وغيرهم مما لا وجود له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم
وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء يطول ولنذكر
البعض ليتبين به المراد فمن ذلك ما احدثته المعتزلة من تقييد ارادة الله
جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردها الله تعالى وانما العباد ان
فعلوا ما لم يرده الله جل وعز ومعلوم ان هذه ضلالة لا مستند لها
وانما الذي اشتهر في زمان السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ولهج به الكبير
والصغير والذكر والانثى والحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كانه
معلوم من دين المسلمين ضرورة يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف
وقوع الكائنات كلها بارادة الله تعالى وانا ما شاء الله كان ومن لم يشأ لم
يكن حتى ان جهلة العصاة يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى
ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا ونحو هذا ما انكره المعتزلة
من جواز العفو عمن مات مصرا على المعاصي وانكار الشفاعة له وانكار
خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعا على هذا التاويل
الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا للسائل عن الاهواء
فكانه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف وتلقاه عنهم الخلف
ودع ما يناقض ذلك مما احدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ التي
اغتر بها من مال الى التقليد وحذر من انتظر في التوحيد هي في الحقيقة
حجة عليه لا له لان علماء السنة رضي الله عنه انما الفوا في علم
التوحيد ليبينوا للناس ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته وو

ووضوحه قبل ظهور البدع دينا لعباده ثم واما بهم واهل بدعهم وضلالهم
كتابهم وزادوا بابا حصنوه بالبراهين القطعية التي تنتهي الى ضرورة
العقل بحيث يخرج من انكرها عن ديوان العقلاء وبالادلة القطعية
فيما تعبدنا فيه هم رضي الله عنهم جعلوا على حوزة دين الاسلام اسوارا
لما قد مضت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثرة تريد استلاب ذلك الدين
وابدله بخيالات يضلك من ابتغاها لما انت المبتدعة بعالي الشبهات
لتقدح بها اسوار الادلة وبسالم الاوهام والتخيلات لتجاوز بها
الى حوزة الدين بالغة العلماء رضي الله عنهم باحتيالها للدين وقد بعث
الرحمة لجماعة المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات وسبكت
لهم تلك الاوهام والتخيلات بما جوبت فاطفت لهيب الطامع عن الاذعان
اليها سبيلا وانبعثوا رضي الله عنهم في جميع ذلك الذخاير التي حملت
لهم من الكتاب والسنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين
هم الغرة لهذه الامة وفركان حوزة الدين محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه
وسلم ان يتجاسر احد يزوم الاختلاس منه وانما تجاسر عند غيبته لكن
لم يمت صلى الله عليه وسلم حتى ورث علماء امته من المعارف ما يذب بها
به كل عدو يريد الاختلاس من هذه امة احل امته في حوزة ملته
• احل امته في حوزة ملته •• كالليث مع الاشبال في اجم •• فحين فاز الى
عداه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهذه حصن الذين انبعثوا
في تحصينه اعلم تحصين تلك الذخاير التي ورثوها واستعملوها الا تعرفهم
في وجوه انفاقها ولم تزل ارباب تلك الذخاير من زيادة المعارف تتولاها عليهم
ويتعرفونها عند الاحتياج اليها **فهذا** حال علماء اهل السنة
الذين تكلموا في علم التوحيد والعقايد التواليف جزاهم الله افضل جزاء
هذا الله ايضا المقلد الذي يستدل بما يحيط به علما من كان يقف لرد اهل
البدع حين باضوا مع كثرتهم وعظيم احتيالهم في شبهاتهم ولهم المنزلة

في شبحاتهم ولهم التفرغ في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى اغراضهم لولا ما ينفق لهم رجال الله من العلماء الراسخين **واي** غير يبقى لعجوز او صبي او مقلد لو لا ترك العلماء رضي الله عنهم **واي** جهاد يوازي جهاد هؤلاء **واي** رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتعبيدها مدة الحياة على الجولان فيما يجعله غير المسلمين فمهما كان لهم مختلس يريد شيئا من الدين فابلوه بشهاب من براهين البراهين يرده خاسيا لم يغلب الا باعلم مضيعة **واي** زهد الجهاد ورباطه من جهاد النفوس ورباط الغفور الذي غايته حفظ نفس او مال لا بد في الدنيا من فواتهما وهذا احقر غير لو ذهب لهلك الناس في عذاب جهنم ابدا الا بدين **وقد روي** ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد في زمان تيجان المبتدعة الى جبل ليناجي وهو متعبد للاولياء وخلوة لهم عن الناس فوجد وجدهم هناك يتعبدون فقال لهم يا كلة الحبيش خرجتم الى هذا الموضع تتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا له ايها الاستاذ لا فخر لنا على مخالفة الخلق وانت ان افتخرت الله على ذلك فانت اعلم فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة والف كتابه الجامع بينه الجلي والخفي **وروي** ان الاستاذ ابا بكر بن فورك انه لما فرغ من العلوم وافرز لما اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هاتفا يقول له اذا خرجت حجة من حجج الله على خلقه صرت فتنة من الناس فرجع الى التعليم **فان قلت** اذا كان مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تاولت عنهم فما بال اللعن بعد وفاته عم صريح الايراد وذا الذي يقال في جواب المسايل مثلا عليك بما كان عليه الصحابة والسلف الصالح الى ان قيل عليكم بدين العجائز وعليكم بدين الصبي الخ **قلت** سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منهم في زمان تيجان البدع ويدل على ذلك سوال الرجل لعمر بن عبد العزيز عن الاهواء وكان الزمن

الزمان اذ ذاك لم يخل من بقية السلف الصالح المعتنين بالدين وتعليمه
للاهل والولد والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما يجب عليهم في دينهم
اكثر مما هو الامثال الان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وليست
اكابر علمائنا كانوا يجمعون بين السنن مثل الامام علما السلف الصالح اولادهم
اوصيائهم فلما حاجت البدع وخيف على من توضيح الحق ان يخرج الامر
منصا قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم اذا اكتسبوه مرتبة
الصحابة والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مامون واهل البدع
لا يعتمدونهم بالمخالفة وامن من التلوث باقذار البدع على عقايدهم
التي انفوها لما تحتاج اليه من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف
الصالح ومعهود من الكتاب والسنة لسهولة ذلك عليهم اذ هم عوام لم
تستولي على السنتهم العجمة ولا عقدت على قلوبهم رانة الجمود ولا ظلمة الغباوة
الغباوة وعقايدهم اصل شيء واحسنه فلهذا امر ضعيف الحق ان ينتهي
الى حرز دينهم المامون لعدم المخالطة باهل البدع ولوقوف الميقر مانع
المصنفين بالانكار ولهم العدوة العلماء الذكر واللسان رضي الله
عنهم اما حرز دينهم يدعون عنهم كل مبتدع وضال وتحملوا بذالك
رضي الله عنهم من مشاق النفوس والاذاية بالنفس والمال ما يعلم الله
به اجورهم ولو قيل لضعيف الحق الزم بيتك هذا هوا عليك بما عليه
الصحابة لكان احالة عن جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما ينتحله
هو مذهب الصحابة فكان من الجهل والضلال ما اوتي به علما السلف من
الانتصار الى الحرز المامون الذي وقفت ابطال العلماء لمناضلة اعداء
الدين امامه والضعيف اذا لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف
ان يهلكه العدو لضعفه ولهذا قال الحق في موضع الموت لحرز الضعفا
ودعا به لانه موضع يشتد فيه الكرب لعظم هوله ويخشى ان افضلت
فيه وارداته الشبه ان يضعف العقل عن دفعها واقل ما فيه تكرر الهم
العقل بضلعتها والزمان والحق ضامن لذالك الموضع القايل عن حمل ذالك
بزعاء بصبا المعرفة والحجة ما يكررها كما هو شان عيار تلك الازمنة
وضعفتهم انهم مع هوا العقايد لا بد منه من الانتصار ولم يبحثوا عن

يكررها

الزايد

عن الزائد وكان ينصر المخالف لأهل البدع فجمعة عقائدهم حتى ما نراه على ذلك هذا
رأيي والله أعلم **وأما** حمله على كلب الاعتقاد التقليد فمردود عليه بسلب الهوية
والعياذ بالله والانتقال إلى ما هو ذي وبه أبان صاحبه من الخطاب ما علم والله
عليه بمثله بل رضاه عاقل ولو سلمنا أنه أراد العجائز المقلدات لوجب أن يحمل دعاؤه
على لازم اعتقادهم وهو عدم حضور الشبهات بالبال مضموماً إلى كمال معرفة
من لتكون إذ ذاك صافية عن كل مكروه فيحتمل أن يكون سبب في عليه بهن أنا
علم من حاله من الولوع بجمع آراء الطائفة وإعجاب الأمرأة وتكثير الشبه
لهم وتفويته إيرادها مع ضعفه عن تغيير الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تواليفه
ولهذا استفرغ في بعض العقائد فخرج إلى زيغ من يتتبع أهوائهم ولهذا يحذر
الشيوخ من النظر في كثير من تواليفه **قال** الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد
المغربي التلمساني رحمه الله تعالى ورضي عنه من نحو كلام ابن الخطيب
وجدي في تقرير الشبهة استند منه في الانفصال عنها وهذا ما لا يجري **الشعر في**
شيخ أبو عبد الله **الأبلي** **قال** أنشدني عبد الله بن إبراهيم
الزمزمي وقال أنشدني تقي الدين بن تيمية

∴ محصل في أصول الدين حاصله ∴ من بعد تحصيله علم بلا مين ∴

∴ أصل الضلالة في الأديان مبدؤها ∴ فيه ما كفر وجبي الشيطان ∴ قال
وكان بيده قضيب فقال لو أدركت في الدين لقرنت بقضيبي هذا على رأسه أو قلت
فلعل الذي رحمه الله حمله عند الموت من الشبهة التي عسر عليه الانفصال عنها
عندما حمله الخوف منه أن تمنى أن يكون في درجة الاعتقاد التقليد لا رأيه
فيه كذا وقد روي عنه أنه أنشد عند الموت

∴ نهاية إقدام العقول عقال ∴ وأكثر سعي العالمين ضلال ∴
∴ وأرواحنا في وحشة من جسومنا ∴ وحاصل دنيانا أذى ووبال ∴
∴ ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ∴ سوى أن جمعنا فيه قيل وقال ∴
∴ وكم من رجال قد رأينا وقبلنا ∴ بيادوا جميعاً عنهم وزال ∴
∴ وكم من جبال قد علت ثم بادت ∴ رجال بها ترا والجبال جبال

فعلى هذا الاحتمال يكون البيتان لتعظيم الخوف الدخول في حرز المقلدين خفية

حقيقة او على معنى التلقب والتدرع على ما مات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد العجائز
المقتصرات على الغذاء الضروري في تصحيح العقايد اذ هو حال عجائز اهل ذلك الزمان
وما ادراك ما زمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا اتضح ان هذا الحرز في زماننا ليس بامر
اذ لا اتقان فيه للعقايد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الا في بعض الاحيان.
بتعليمهم العقايد والذكر لا سيما للنساء والصبيان اما الاماء والعبيد في
زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكانهم عند ملاكهم حيوان بهيمي لا تكليف
عليهم ولهذا تجد الجهل بكثير من العقايد في كثير ممن يتعاطى العلم من اهل زماننا
فكيف بالعامة فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالاماء والعبيد اما اهل
البادية ومن بعد عن سماع محاسن العلم فلا تسئل عن حالهم وتجد اذهان اكثر
اهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد للفهم مايلة ابدا الى ما يغني ان نصحت
لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت قلت منهاجهم
وان بغي حتى منه بكرت وجعلت همها للدنيا ولصيغة الظلمة والتوجه اليهم
من عصمة الله بعضله وما اندر وجوده اليوم ولا قوة ولا حول الا بالله العلي
العظيم **وبالجملة** فهذا الزمان شر الزمان كما ورد في الاحاديث
وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدركوه على غرباء علمهم وفقه بينهم وما
نحن ادركناه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان **واما** الاول
وهو قولك مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك
سائر الصحابة رضي الله عليهم وانا اعجب ان يذكر مثل هذا لبائع التقليد
من له ادنى تمييز **فاعلم** مدخل للاتعاظ المصلح عليما في شيء من ادلة
العقايد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الادلة **وما** اشبه
هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود
من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل والمفعول والحال
والتمييز المصلح عليها عند علماء العربية او كانوا يجهلون المقصود من هي
البلاغة لانهم كانوا يجهلون الطائفيا احدثها من بعدهم اصلاحا **وهل**
هذه الاقوال الا تصدر من عاقل وانا ابرء له الى الله تعالى لو شئت ان الصحابة
رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بهذه الاقوال واعرضوا عن النظر الذي
الذي حث الله عليه في اية من كتابه وان ادلة العقايد الا قص كثيرة في
القرآن كانت تم عليهم ولا يفهمون وجه ذلك وعند هذا عند هم ما يابا
كل موسوس وما احوج من يرضى بمثل هذه التخيلات في مناصبهم التي لا تليق
بعظيم الادب **ولعمري** لقد نفق ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم

بالليل

بالدين والسنة ما حصل لادنى امة من اماء الصحابة رضي الله عنهم او صبي مميز
من صبيانهم وكذا التابعون وتابعوهم باحسان ولقد ادرك علي رضي الله
زمان المبتدعة والجمهم بما لم يقدروا ان يجدوا معه جوابا وحكي عنه
رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اضع
على الفاتحة وقر سبعين بعيرا لفعلت وقال صلى الله عليه وسلم
انا مدينة العلم وعلي بابها وقد نقل عنه رضي الله في كل علم العجب العجاب
حتى افتتنت به طوايف من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصارى
في عيسى عليه السلام ومن عجيب امره رضي الله عنه ان معضلات المسايل التي
لا يتوصل الى جوابها الا بالانظار الدقيقة في السنين المتطاولة اذا سئل
هو عنها اجاب عنها بديهة من غير تامل ولا تعظم لشانها كانها عنده سؤال
عن الامور الضرورية ككون الاثنين مثلا اكثر من الواحد وقضاياه في ذلك
مشهورة مسطورة في الكتب وتامل جوابه رضي الله عنه على المنبر في الفريضة
المنبرية وهي زوجة وابنتان وابوان وقوله على البديهية بلا تامل ولا تاخر في ذلك
الموقف الصعب صار ثمنها تسعا ثم اعرض على عقول اكثر الناس ذلك وانظر
اين هم مما هنالك وكذا فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة ارغفة وللاخر
خمسة فهجم عليهما ثالث فقدما له ما معهما واستوعب ثلاثتهم
ذلك جميعا فلما قام عنهما جزاهما بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي
بيننا نصفين وقال الاخر بل على عدد ارغفة كل واحد فحلف الاول ان لا ياخذ
الا ما اعطاه صميم الحق فرفعه الى علي رضي الله عنه قال خذ ما اعطاك
فقال ان كان بصميم الحق فقال بديهة ليس لك الا درهم واحد فقال له كيف
فقال اكلتم ثلاثتكم ثمانية ارغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فتحملون
على السواء وثمانية على ثلاثتكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرون تضرب
ارغفة كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع فلك ثلاثة فتضرب في
الثلاثة التي ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية تبقى
لك واحد ولصاحبك خمسة تضرب له في الثلاثة بذلك خمسة عشر اكل منها
ثمانية بقيت له سبعة فقد اكل لك الوارد جزءا ولصاحبك سبعة اجزاء وانما
وهبكما لذلك فاقسما ما منحكما على قدر ما منحتماه وقد روي ايضا انه
جاءته امراة تشكو اليه قالت مات اخي وخلف ستماية درهم ولم يعطني الا
درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على الفور لعل اخاك خلف من الورثة
كذا وكذا وفي رواية انه قال لها لعل اخاك خلف سواك زوجة واما

واما واتبين واني عنهم اخافقال نعم فقال ذلك حقك لم تظلموك وامثال هذا
مما روي عنه خارج عن الحصر فانه مع هذا الادراك الغير شيئ العارف الذي حازت
العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده كيف يكون ادراكه لما اكثرت الشواهد
عليه وامتلأ القرآن والحديث بادلته وبه اولع وعليه ربي من اول اقراره
وذلك مع قوة المواجلوع ثم هو مع مزاكله يقول يا عم رضي الله عنه لما مات
مات اع فبالله تقع وقال سعيد بن المسيب ما رايت اع ومن عم وفي
الصحيح انه صلى الله عليه وسلم راى انه شرب لبنا حتى كاد الري يخرج
من اضفاره واعطى فضلة ذلك اللبن لعمر واول صلى الله عليه وسلم تلك الرؤيا
عنه بالعلم وكان عم رضي الله عنه كما شاهدناه يغدو بنا هنا الاكان فاذا اكان رشم مع وانا
نتعلم الصافية ما لا ليل عليه ولا امارة فكيف يكون فضله لمعرفة من الكائنات
كلها فكيف على واهب العلم الله عليه جل وعز وانما قوله رضي الله عنه لما اخبره
النبي صلى الله عليه وسلم بفتح الغم وسؤال الملكين وصعقتهما فقال ايكون
معي عقلي فقال نعم فقال اذا لا اعبأ كما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر
لموفر وانما اراد الى وقوفه رضي الله عنه بنور عقله وعدم اكتراثه بما لم يحط به من
علمه من وقوفه من علم الغيب الى عين الغيب وهم الملائكة ولم يجد ان يشتغل
بكثرة هول منكر نكير وبضاعة الغم الذي هو اول منزلة من منازل الآخرة وهي
تصدر هذه المقالة الا ممن مرنت مع فة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاشيا
عنده كل ما سواه ولم يخف غير الله وانما قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموفق
وهو الصادق المصدوق وما ينطق عن الهوى **وقال** عليه الصلاة
والسلام في عثمان رضي الله عنه انه لتستحيي منه ملائكة السماء وروي انه
لم يكن يرفع راسه الى السماء حياء من الله تعالى وذلك ثمرة المعرفة التي ثمرة كمال
المعرفة ورسوخ اليقين حتى كانت معاينة **وقال** صلى الله عليه وسلم
في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم
ابو بكر بكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشيء وقر في قلبه **وروي** ان النبي
صلى الله عليه وسلم سال جبرائيل عليه السلام عن فضائل عمر رضي الله عنه فقال
لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا خمسين عاما ما وفيت بعض فضائل
عمر وانه حسنة من حسنات ابي بكر وما عسى ان اعد من محاسن الصحابة وما تم
ويكفي في رسوخ معارفهم وفور ايمانهم قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا
احق بها واهلها **فانظر** هذه الشاهدة العظمى في حفظ الصادرة
من مالك الملوك العالم بغوائل الضمائر ويكفي في امامتهم بجميع الخلق
وانهم كذلك الامة بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه

وسلم

وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد كانوا رضي الله عنهم
متفقين لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم والمرجع
المرجع في ارشدتم في المسايل المعضلة وجميع الحوادث النازلة وقد اصاب
الفخر الرازي في قوله وقد اختلسها الشيطان من قال الصحيح
عندنا ان المخطي من اهل النجاة والدليل عليه انا نكفي اكثر الصحابة والتابعين
اذ يعلم بالضرورة ان اكثرهم لم يعلموا بالادلة فانا نعلم هذه المقالة ما
ولم يكفر مع وقوعه فيها ابو الحسين البصري وغيره وكان مقالته هذه وقاله
من توهم ان العقايد انما تتبع في بالتشهد وباصطلاحات احدثها المتاخرون و
وصورة تركيبات الادلة على نهج اصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون لان
المقصود انما هو معرفة الحق بايستلزم من فكها وتركيبها حصل بلغة او بغير
لغة بتركيب مخصوص او غيره حصل المقصود ولا حاجة الى زيادة والتفريس
الزكية الفطرية كفيلة في انظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها
كلما بل عقل من استبطها بالنسبة الى تلك النفوس كنقطة من بحار
الدنيا كلها وقد هم عقب بعض اجوبة علي رضي الله عنه على البديهة
فيها سبقوا وانما احدث المتاخرون من الاصطلاحات ما احدثوا لقصر
المؤنة عليهم في التعلم والتعليم لانه مع معرفة الحق موقوفة عليها والى
هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف
الجوهر والعرض بلغتهم خالية وعن نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل
الجنة الا من هو عارف بالله تعالى ولم يعتد في ذلك احد في الجوهر
والعرض ولم يرجع فيها فليس في قول ابن فورك ما يدل على عدم التقليد
ولا في عدم اطلاع الصحابة على اصطلاحات احدثها المتاخرون وما يدل
على انهم كانوا مقلدين ومن ظن بالصحابة رضوان الله عليهم انهم كانوا
في ايمانهم مقلدين فقد اعمى عليهم البرية وجعل قدرهم الاعظم
وقد كان سيار الكوفة من الاعاجم يذبون عن دينهم ويدفعون
ايمانهم بالسيف وغيره ويرضون بالموت ويسبي النساء والذرية
دونه فاذا رجعوا الى بعد كفهم الحق وفيما وعلم الصدق وتكيف
بالعلم المعرفي باعظم حمية لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله

جملة من حواشي الاعراب فطلبوه بالاية الدالة على صدقه
فاظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون
الكلام العربي فهما وافيا بالمعاني حاميا لمقاصد الخطاب والقران
العظيم مملوا بالحجج البراهين التي لا تحصى كثرة وقد اقام
بينهم العلم الاكبر المبعوث لسياسة الخلق افصح الخلق والمعطي
جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله صلى الله عليه وسلم
ثلاث عشرة سنة من غير قتال يوضح الادلة ويقيم
الحجة الى ان ظهر الحق ظهورا لم يبق معه الا المعاندة مع كمال
المعرفة وبالنذر اليسير من هذه المرة يحصل بتعليم الالكن
وذي العي وقصور العقل من العلمين للابله والبليد من المتعلمين
ما يخرج به عن التقليد في عقايده خروجا تاما فكيف ترى
حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من
نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله
ممن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما روى بن وهب بن فقيه
ولقد كان اجلف الاعراب يسلم وشاهد طلعته العلية فيفيض
من حينه بدقايق العلوم الجمة وغرايب الحكم الفاخرة ويرق
طبعه وتتهذب اخلاقه من فوره ولهذا قال جمهور الاصوليين
والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع مومنا مع النبي صلى الله عليه
وسلم وان لم يرق عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا
القدر لا يحصل الصحبة في حق غيره لا لغة ولا عرفا
وما ذالك الا ما عرفت من ان المحضة من مشاهدته صلى
الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار والبركات ما لا يقدر
على حصره ويغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كلهم
غاية الامر ان القوم الذين شاهدوه رضي الله عنهم بما ان
اشرقت عليهم انوار النبوة وتلاشت معها ظلمات الجهل

والوسواس

بعض اجوبة علي رضي الله تعالي عنه علي البديهة
فيما سبق وانما احدث المتاخرون من الاصطلاحات
ما احدثوا لتخف المونة عليهم في التعلم والتعليم لان
معرفة الحق موقوفة عليها والي هذا المعني اشار
ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف
الجوهر والعرض لبقيت خالية ونحن نقول بموجبه ونقول
مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو عارف بالله تعالي ولم
يقلد في ذلك احدا عرف الجوهر والعرض او لم يعرفهما
فليس في قول ابي بكر بن فورك ما يدل علي صحة
التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة علي اصطلاحات
احدثها المتاخرون ما يدل علي انهم كانوا مقلدين
ومن ظن بالصحابة رضوان الله تعالي عليهم انهم
كانوا في ايمانهم مقلدين فقد اعظم عليهم الفرية
وجهل قدرهم الاعظم وقد كان ساير الكفرة
من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين ابايهم با
بالسيف وغيره ويرضون بالموت وبسبي النسا
والذرية دونه فما رجعوا الا بعد ظهور الحق وقيام
علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حمية
لدينهم ولقد دعا النبي صلي الله عليه وسلم جماعة من
حواشي الاعراب فطالبوه بالاية الدالة علي صدقه
فاظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا
يفهمون الكلام العربي فهما وافيا بالمعاني
حاويا لمقاصد الخطاب والقران العظيم مملوا بالحجج كما

تامل قول المصنف
ونحن نقول بموجبه

والبراهين التي لا تحصى كثرة وقد أقام بينهم العلم
الأكبر المبعوث لسياسة الخلق أفصح الخلق
والمعطى جوامع الكلم والشفاعة التامة على عباد الله
صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة من غير قتال
يوضح الأدلة ويقيم الحجة إلى أن ظهر الحق ظهورا
لم يبق معه إلا المعاندة مع كمال المعرفة وبالنظر اليسير
من هذه الدرة يحصل بتعليم الألكن وذي العي وقصور
العقل من العلمين للقابلة والبليد من التعلمين ما يخرج
به عن التقليد في عقايده خروجا تاما فكيف بمن
حاله من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البصيرة كلها
بل من نوره أصل الأنوار كلها ومن العقول كلها
بالنسبة إلى عقله كمن أخذ حصاة من رمال الدنيا كلها
على ما روي وهب بن منبه ولقد كان أجلف الأعراب
يسلم ويشاهد طلعته العلية فيفيض من عينه
بدقايق العلوم الجمة وغرايب الحكم الفائقة ويرق
طبعه وتتهذب أخلاقه من نوره ولهذا قال
جمهور الأصوليين والمحدثين إن الصحابي هو من
اجتمع مؤمنا مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه
وان لم تطل صحبته لرمع أن هذا القدر لا تحصل الصحبة به
في حق غيره لا لغة ولا عرفا وما ذاك إلا لما عرفت
من أن اللحظة من مثله ﷺ يحصل بها من الأنوار
والبركات ما لا يغرب على حصر ويغيب في نكرة
تلك اللحظة أنوار أهلها العلما كلهم غاية الأمر
أن

بلغ قوله

ف
ف

ان القوم الذين شاهدوه رضي الله عنهم لما ان
اشرقت عليهم انوار النبوة وتلاشت معها ظلمات
الجهل والوسواس وخمدت عندها نيران شياطين
الانس والجن لم ينبهوا صريحا على دقايق الشبه
وخفيات الاعراض التي ابتلي بها من بعدهم لانها
لم تطرق منيع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم
ولا لاح قزعها في صفا شمسهم وارتفاع نهارهم
وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين
مؤمن تقي او كافر شقي واما ازمنتنا هذه فالسنة
فيها بين البدع كالشعرة البيضا في جلد الثور الاسود
فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من
العلما الراسخين وما اندر اليوم وجودهم واعز لقاهم
لاسيما في هذا العلم مات على انواع من البدع ومن
الكفريات وهو لا يشعر واكثر عامة الناس اليوم ليس
في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق بل في
درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك الا
لقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلما
العارفين العاملين وانعدام المتعلمين الصادقين
الفطنين وكثرة ابنا الدنيا المعجبين بارايهم الضالين
المضلين وتعرض الدجاجلة ممن انتهى وانتمى
الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة
بحبايل نصبوها مزخرفة من حبايل مردة الشيا
طين نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة بفضله واذا

عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه
في غاية قول من قال النظر في علم الكلام حرام
بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان حمل على
ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف
الامة ويلزم هذا القايل ان يجعل الاوامر التي في
الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ علم
الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك
بل يلزمه اشنع من هذا وهو ان يحرم قراة
القران اذ هو مملو بالحجج والبراهين والرد على فرق
الكفرة بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكر مناظرة
الانبيا معهم مع اممها ولم تزد علما الكلام من اهل
السنة في كتبهم الكلامية شيا على نهج القران
من حكاية الاقوال الفاسدة وشبهها ثم ذكر البراهين
القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا اصطلاحا
يليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حجر اجماعا في
الاوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق
بمصالح الاقضية النازلات نعم لو اراد هذا القايل
ان النظر في دقايق الشبه التي لا يتخلص منها
الا بغوص عظيم يحرم على من هو بليد الطبع جامد
القريحة بحيث يخشى ان يرسخ منها شي في نفسه
ويعجز عن دفعه لقرب اذ ليس ذلك من فروض
الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية وانما
فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد
من

لعله ولا حجر

من عقود الايمان ببرهان ما وذلك سهل علي من
وفقه الله تعالي ص ويختص على صاحبها
الشك عند عروض الشبهات وتزلزل الزواهي
المعضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر الى قول ثابت
بالادلة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل لكونه
نتج عن قواطع البراهين س الضمير في صاحبها
يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على العقايد
بغير تحصينها بالدليل لا يامن صاحبها على تقدير
صحة القول بالتقليد من زواله عند عروض
ادنى شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر
نفسه بالتصميم اللساني فاني لينفعه ذلك والقلب
الذي هو محل الايمان مريض متحير يقول لا ادري
فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف السنتهم
قلوبهم قال تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم
الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في السنتهم
وهذا المريض القلب المرتاب هو من القايلين في
القبر عند مسايلة الملكين الكريمين لا ادري سمعت
الناس يقولون شيا فقلته اذ هذا حال قلبه في
حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن
لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما ليس في القلب
قال ابن دهاق رحمه الله تعالى ورضي عنه في شرح
الارشاد لما تكلم على فتنة الملكين في القبر
وساق الحديث وفي اخره واما المنافق او المرتاب

فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته
فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضربانه بالمقمع من
الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شيء الا الجن والانس
وفي حديث الا الثقلان الجن والانس وفي الحديث
المشتمل على عذاب القبر في وصف الملكين انهما
اسودان ازرقان ينحتان الارض بانيابهما
ويطآن شعورهما اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما
كالرعد العاصف قال رحمه الله تعالى وهذه الفتنة
فتنة القبر لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد
وترك النظر في ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك
قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه
وهو نفاق الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه
وسلم ومن في معناهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه
صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المراة بين ابوين
مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيقول نحو ما سمع اتباعا وتقليدا لهم حتى لو
تصور ان يولد بين النصارى لقال مثل اقوالهم اتباعا
وتقليدا لهم في ذلك من غير ان ينظر في
خلقه ومن اي شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور
الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من عرف
نفسه عرف ربه وربما يمر بباله الفكر في خلق الله
تعالى فيرده شيطان من الانس او الجن فيقول
له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت
فاذا

فتنة القبر لا ينجو منها المقلد

م
النفاق نفاقان

فاذا بلغت الروح الحلقوم واتاه الشيطان في
ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه في دينه فاذن
يموت على شكه والعياذ بالله تعالى من ضروب
الشكوك فاذا كان في القبر ختم على الافواه ونطق
بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفا
نطق بالحق وان كان شاكا غير عالم قال لا ادري
وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان
يطرقه الشك احيانا فلا يبحث عليه ولا يداوي
سقام سريرته فاذا مات لحقه الندام حين لا ينفعه
واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من
سخطه تعالى وقوله الى قول ثابت بالادلة يشير الى
معنى قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
في الحياة الدنيا وفي الاخرة قال ابن دهاق رحمه
الله تعالى لا معنى للتثبيت في الحياة الدنيا الا معرفة
الحق ببرهانه والتثبيت في الاخرة لا معنى له
الا النطق على ما كان يعرف لان العبد يبعث
على ما مات عليه وقد قيل في معنى الاية غير هذا
والله الموفق نسأله سبحانه ان يثبتنا بالقول الثابت
في الحياة الدنيا وفي الاخرة وان ينيلنا من مراتب
اوليايه واحبايه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب
الفاخرة ص ولا يغتر المقلد ويستدل انه على الحق
بتصميمه وكثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود
والنصارى وعبدة الاوثان ومن في معناهم تقليدا

قوله سقام على وزن سحاب قاله اليوسي في حاشيته

لاحبارهم ورهبانهم الضالين المضلين ش يعني ان تصميم
العقل على الحق وعدم رجوعه عنه ولو نشر بالمناشر
وكثرة عباداته لا يدل على انه على بصيرة من دينه
اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقا
بل من حيث نشأته بين قوم يتولون ذلك والنشأة
والمخالطة لها اثر عظيم في التصميم حتى كان المصمم عليه
او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في
ذوي الجهل المركب كعامة اليهود والنصارى
ونحوهما واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في
التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا ان
جزم من قلبه بالحق ولم يدر لذلك سببا ناصا
يرجع اليه لا بصيرة له فانه لا ملازمة بين الجزم
الاعتقادي والاعتقاد وكون المجزوم به حقا
واذا انتفت بينهما الملازمة وجب ان يأتي عابيه
وبين الحق ملازمة يبين ما هو عليه من الدين
الهوين الحق امن الباطل ليكون على بصيرة
في دينه وليس ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين
فيتعين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان
الطريق تبرأ لمعرفة الحق الكتاب والسنة
ويحرم ما سواهما فالرد عليه ان حجيتهما لا تعرف
الا بالنظر العقلي وايضا فقد وقعت فيهما
ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر عند
جماعة وابتدع ولا يحسن تأويلها الا الراسخ في
العلم

بلغ

علوم النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة
واما من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجا
هدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة
عن ملازمة العزلة والخلوة وتناول الحلال والجوع
والتقلل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة
التعبد والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف
معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوي
لمن لا يعرف امره ونواهيه او طلب مباح لمن لا يعرف
المبيح نعم لا ننكر الاستعانة بذلك بعد معرفة
الله تعالى واحكام ما يتقرب به اليه لرسوخ المعرفة
والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب
والغرفي من مقام الايمان الى مقام الاحسان
فالبحث على ذلك فرع تحصيل الايمان بالنظر الصحيح
وتحصيل علوم يطول تشعبها والتقدم لمعالي الامور
حتى اتقان اصولها وضبط طرقها بمجلة وشهوة
نفسانية توجب لصاحبها الفضيحة دنيا واخرى
والا فالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على
قاعدة فاسدة فلم يزدهم ذلك الا ضلالا اركسهم
ما بغتم اصحاب هذا الطريق بالتخيلات الشيطانية
او النفسانية لزوما ريقظة وبعدوها كرامات وهي
في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلا
لات نسأله سبحانه ان يلهمنا رشدا يقينا وسنتعرض
ان شاء الله تعالى لذكر شرط الولي في فصل النبوة

ما قول من زعم ان المعرفة الرياضة والمجاهدة

نفسية

من قال ان طريق المعرفة الالهام

عند بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة ومن قال من الهنود ان طريق المعرفة الالهام ومعنى به ان النفس اذا تجردت للشئ وازالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا تحصل المطلوب الخاص الا مع حضور علوم اما ضرورية او غير ضرورية يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه واضعف من هذا

النفس خلقت مستعدة لقبول المعارف

قول بعض المعاصرين لا تقليد في المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمايرهم وعدم ذلك

قول بعض المعاصرين لا تقليد في المؤمنين

وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكي عن بعض الهنود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيئا بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صرف عليه اسم الايمان وان مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لاخفا ببطلانه وانعقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعا ان عقايد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يحتاج الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة برحمها في العقايد اختلافا كثيرا حتى انها افترقت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بان جميعها في النار الا واحدة واضافات هذا

القول

النزل يودي الى ان حضه سبحانه على النظر في
ايات من كتابه العزيز واشره بذلك امر تحصيل
الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز
من أدلة العقايد كادلة الوحدانية والبعث والنبوة
تقرير لما هو معلوم للكل وهذا مما يأباه كل عاقل
وايضا فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا
كثيرا ممن لم يأخذ في هذا العلم وله نجابة في غيره
من العلوم لا يحسنون العقايد اتقليدا فضلا
ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض
من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه اما العامة اليوم
فاكثرهم ممن لا يعتنى بحضور مجالس العلماء ومخالطة
اهل الخير فقد تحقق منهم اعتقاد التجسيم والجهة
وتاثير الطبيعة وكون فعل الله تعالى لغرض وكون
كلامه جل وعلا حرفا وصوتا تارة يتكلم وتارة
يسكت كسائر البشر وغير ذلك من اعتقادات
اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على
كفر معتقدها وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل
البادية ينكر البعث ولقد اخبرني بعض من اثق
به انه سمع ذلك صريحا منهم قال وبعضهم ممن يخط
لغط القرآن ولقد حكى لي بعض اصحابنا مثل ذلك
عمن لا يظن به ممن يتعاطى العلم بتلمسان والله اعلم
في رياسة العلم قال وصرح لي بان رأيه وعقيدته
والعياذ بالله منه ومن عقيدته نفي المعاد البدني

٢
تاهل عقايد
العامه

نفي المعاد البدني
مذهب الفلاسفة

كرأي الفلاسفة قال وجادلته في ذلك مرارًا
فطبع على قلبه ولم يقبل واظن ان المصيبة جاءت
الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان
علم التوحيد على شيخ عارف وهذا شان المتمشدقين
الخايضين فيما لا يعنيهم قبل ما يعنيهم وزادوا على
العامة بالجدال في الباطل والتكبر عن الانصاف
للحق ومن ثم حرموا سأصرف عن اياتي الذين
يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة
المفلحين في الدنيا والاخرة ولا تهلكنا مع الها
لكين يا ارحم الراحمين وبعض المقلدين ينطق
بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان
يميز الرسول من المرسل وفي مثله وقعت اجوبة علما
بجاية وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب
له في الاسلام بنصيب والعاقل في الحقيقة من انصف
من نفسه فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة
العلم واهله لما كنا نحسن عقايد الايمان بمجرد التقليد
فضلا عن النظر ولكنا في اودية من اعتقادات
اهل الباطل نهيم وعجبا لعاقل يجهل الضروريات
حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر
بحال العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء
السنة رضي الله تعالى عنهم تواليفات مختصرة قد
اقتصروا فيها على سرد العقايد مجردة عن الادلة
لتحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر وليرتقوا
من

من معرفتها تقليدا البالبحث عن ادلتها وما
ذاك الا لانهم رأوا اكثر العامة لا يحسن العقايد
ولربما التقليد فاراد وا من نصيحتهم ان ينقلوهم
من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد
يجمع فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها ولعلها
تكون سلما الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يطلوا
كلهم الى الحق وانما وصل القليل فكيف بمن لم ينظر
وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوخ العوايد
والمالوفات تزاحم النظر الصحيح في هذا العلم
مزاحمة لا تنفك الحق عنها الا بعسر ليس فوقه عسر
ولولا التوفيق الالهي والتاييد الرباني لما ادرك
الخلق شيا من معرفة من لا تكيفه العقول لا تحده
الاوهام ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولولا
فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا
ولكن الله يزكي من يشا فان قلت

بلغ

قال ابن الطيب لا يوجد موحد من الا وهو عارف بالله

نقل عن القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنه
انه قال لا يوجد موحد الا وهو عارف بالله تعالى
الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي الترجمة
على ان يعبر عما في قلبه ويبرهن عليه ومنهم من
عرف الله يقينا ولا قدرة له ان يعبر عما في قلبه
ونقل عن طايفة من اهل العلم ان الله تعالى يعرف

نقل ان الله يعرف بضرورة العقل

بضرورة العقل وانه غير معرفة وجوده في خلقه
وما ايتم من الادلة على ذلك انما هو استدلال على

أنواع الضرورة وظاهر هذا عين ما أنكرت
قلت ليس عينه ولا يدل عليه أما
قول القاضي فهو جار على أصله وأصل الجمهور
من أن التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وإنما
تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان
عند القاضي هو التصديق التابع للمعرفة فاحترز
بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد
التقليدي أو التابع للنظر والشك أو الوهم
فمعنى قوله لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله
تعالى لا يوجد مؤمن شرعا أي في حكم الله تعالى
المبني على التحقيق وما في نفس الأمر لأحكامنا نحن
المبني على الظواهر إلا وهو عارف أي فمن ليس
بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمؤمن عند الله تعالى
فالقصد في لفظه قصر أفراد وارد على من يتوهم
اشتراك العارف والمقلد مثلا في صدق حقيقة
الايمان فنبه بقصد المؤمن على العارف على خروج
غير العارف من حقيقة الايمان هذا إن نظر
في اللفظ بطريق فن البلاغة وإن نظر فيه
بطريق المنطق فهو في قوة قضية كلية موجبة
تالية كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية يلزمها
بعكس النقيض الموافق الذي هو كل من ليس
بعارف فليس بمؤمن وبعكس النقيض المخالف
لا شيء من غير العارف بمؤمن نحصل كبرى القضية

حقيقة الايمان هو التصديق التابع للمعرفة

للنظر

صادقة

صادقة وهي قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج
من الاول لا شيء من المقلد بمومن واخرى من
كانت حالته دون درجة التقليد كما هو حال كثير ممن
ينطق بكلمتي الايمان واما قول القاضي فمنهم قوي
القريحة الخ فبين لان المعرفة محلها القلب وسببها
العادي وهو النظر عقلي ايضا والنطق باللسان
لا اثر له فيهما فلهذا لم يكن شرطا بل المقصود حصول
العقايد في القلب بادلتها المنتجة لها عقلا قدر
ان يعبر عن ذلك من حصلت له ام لا ولا ريب في حصول
حقيقة الايمان لمثل هذا وليس نزاعنا فيه وانما
نزاعنا في ان المعرفة هل يقول القاضي انها حاصلة
لكل مومن نطلق عليه نحن اسم الايمان بناء على
الظاهر ام لا وعلى القطع ان هذا لا يقوله القاضي
ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن يظهر الايمان ان يكون
فيه مقلدا او ظانا او شاكا او متوهما بل ويجوز ان يكون
كافرا زنديقا بل لو نطق مظهر الايمان بادلته
واتقن براهينه لما قطعنا في حقه بالايمان ولا المعرفة
لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكا
ولم يبدها وحفظ تلك الادلة تقليدا ولم يحققها
الا ان قرائن الاحوال تقلب الظن باحد الامرين
وبالجملة فالايمان لما كان مرجعه الى المعرفة
والمعرفة الى السراير والله سبحانه متوليها فلا
تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم

اي ان المعرفة حاصلة لكل مومن نطلق عليه نحن اسم الايمان

سعدا رضي الله تعالى عنه عن جزمه بالايمان في
حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم
عن عطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله
اني لاراه مؤمنا فقال صلى الله عليه وسلم او مسلما
باسكان الواو على الاضراب عن قوله اي الحكم بالظاهر
كانه قال بل نراه مسلما ولا نقطع بايمانه لانه من
الباطن الذي لا يعلمه الا الله تعالى والحديث اخرجه
البخاري ومسلم وغيرهما هذا كله في حق الغير
المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو عرف
بحاله ان كان عاقلا ومن الجهلة من لم يعرف
حال نفسه فهو في درجة التقليد المختلف فيها
ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض
الائمة من ظن انه عرف ولم يدر كيف عرف فلم يعرف
ومنهم من لم يتقن العقائد ولو بدرجة التقليد
وهو كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي
من ان مراده بالمؤمن المؤمن عند الله تعالى في
شرعه لا من يطلق عليه نحن لفظ المؤمن
بناء على الظاهر وقد صرح بمعناه شرف الدين
ابن التلمساني في شرح المعالم حيث قوض لمن
يحكم عليه بالايمان ولمن يحكم عليه بالكفر فنقل
عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع
الى المعرفة والتصديق بالقلب قال فالكفر يرجع
الى الجهل بما شرط عليه في الايمان اجماعا او التكذيب

وكذلك

وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كفرًا
يلزمه من الجهل وكذلك الشك او الظن فانهما
يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي
ومن تابعه من الجمهور كذلك فانظر عن وجه
كفر المعرض عن النظر والمقلد الى القاضي ومن
تابعه فانه ينبغي ان القاضي ومن تابعه لا ينفان
وجودهما بل امكانهما واما ما نقل عن طائفة من
اهل العلم ان الله تعالى معروف بضرورة العقل لكن
فان اراد وان النظر في معرفته تعالى ينتهي
الى الضرورة فمسلم لان معرفته جل وعلى كل معرفة
جميع عقايد الايمان انما هي بالبراهين والبرا
هين لابد وان تنتهي الى مقدمات ضرورية
والا لزم التسلسل ولم ينتج القطع الذي كلفنا
به في العقايد وان اراد وانه معروف بضرورة
العقل بمعنى انه يحيث لا يفتقر النظر اصلا فلا خفا
في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة
رضي الله تعالى عنهم بعد تحقيق الاستدلال
على حدوث العالم ببرهانه هل دلالته تجد على
وجود محدثه ضرورية واليه ذهب الفخر ام
نظرية يحتاج معها الى ضميمة شيء اخر واليه
ذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين على ما
سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا
الخلاف بعد علم الحدوث للعالم المقتضي بحسب

الظاهر دلالة في اظهر العقايد وهو علم
وجوده جل وعلى الذي اتفقت عليه جميع العقلا
الا من لا يعتد به ولئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فكيف
يا غمض منه ولين سلمت الضرورة في هذه
العقيدة الواضحة تسليما جليا وان كل مظهر
للايمان لا يقلد فيها ممن ايقن بلزم الضرورة
في سايير العقايد المشروطة في الايمان وقد
علم تشبث العقلا فيها ودفع الخلط فيها للازهر
ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل والحق
في المسئلة كان اوضح من ان يفتقر به الى مثل هذا
الطول لكن قد يضطر الى بيان الواضح بسبب
خفايه لجمود القرايح فنسال سبحانه ان يرينا
الحق حقا ويوفقنا لاتباعه وان يرينا الباطل
باطلا ويعيننا على اجتنابه فصل ينبغي لنا
ان نقدم قبل الشروع في شرح مسايل هذا الفصل
مقدمتين يمس الحاجة اليهما المقدمة الاولى
في حد علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير
الفاظ يستعملها العلما في هذا العلم اما حقيقة
علم الكلام فهي العلم باحكام الالوهية وامر سال
الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شي
من ذلك عليه خاصا به وتقريب ادلتها بقوة
هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده

حقيقة علم الكلام

الشيخ

الشيخ ابن عرفة قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال
غير واحد هو فرض كفاية على كل اهل نظر يشق
الوصول منه الى غيره وحده ابن التلمساني بانه
العلم بثبوت الالوهية والرسالة وما يتوقف معرفتهما
عليه من جواز العالم وحدوثه وابطال ما يناقض
ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج
احكام المعاد واما موضوعه فماهيات الممكنات
من حيث دلالتها على وجوب وجود موجودها وصفاته
وافعاله واما تفسير الالفاظ المحتاج اليها في هذا
العلم فمنها لفظ العالم بفتح اللام ومعناه كل ما
سوى الله تعالى ومنها لفظ الازل ويعنون
به نفي الاولية اي ليس له اول ومنها قولهم
ما لا يزال ويعنون به ما له اول وهو ضد الازل
ومنها القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول
لوجوده ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ
الدايم ويعنون به الموجود الذي لا ينقضي وجوده
اي لا يلحقه عدم ويسمونه ايضا الابدي ومنها
لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان
معدوما ومنها لفظ الجوهر ويعنون به ما كان
جرمه يشغل فراغا بحيث يمتنع ان يحل غيره حيث حل
وهو معنى التحيز وذلك كالانسان والحجر لا كالعلم
والكون فان كان الجوهر دقيقا بحيث انتهى
في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى

العلم بثبوت الالوهية

موضوع علم الكلام

تفسير الالفاظ

العالم

الازل

القديم

الدايم

الحادث

الجوهر

التحيز

بالجوهر الفرد وان كان يقبل الانقسام فهو المسمى
بالجسم ويسمى كل واحد من اجزائه جسما وانما يتصور
من تسمية الدقيق جسما حال انفراده اما اذا انضم
الى غيره سموا كل واحد منها جسما لان حقيقة الجسم
المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه
انه مؤلف ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت
ذاته لا تشغل فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون
وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعلم الذي يقوم
بالجوهر وكالحركة والكون فانها لا تشغل فراغا
بل الفراغ الذي شغله الجوهر قبل اتصافه بها
هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير
زيادة ومنها الاكوان ويعنون بها اعراضا
مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في
العقل عدمه اما بالضرورة كالتحيز للجسم واما
بالنظر لوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها
لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده
اما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزيد من
واحد او نظرا لوجود الشريك له عز وجل ومنها
لفظ الجايز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده
ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة كوجود زيد
وكتبه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب
للكافرين واحترز بقوله لذاته من صيرورة

الجسم

العرض

الاكوان

الواجب

المستحيل

الجايز

الجايز

الجايز واجبا لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله
تعالى بوجوده كالجنة والنار او مستحيلا لتعلق علم
الله تعالى بعدمه وقوعه كوجود الثواب للكافرين
وحصول العقاب للمطيعين المقدمة الثانية
اعلم ان الاستدلال على اربعة اضرب الاول الاستدلال
بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النار مثلا على
احتراق الممسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال
بالمسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء على
مس النار له ومنه الاستدلال بوجود الاثر على
وجود المؤثر الثالث الاستدلال باحد مسببي سبب
واحد على المسبب الاخر كالاستدلال بغليان الماء
المركب في اناء على النار مثلا على حرارته فان
غليانه وحرارته مسببان عن سبب واحد وهو
مجاورة النار الرابع الاستدلال باحد المتلازمين على
الاخر كالاستدلال بوجوب كونه جل وعز عالما على
وجوب قيام العلم به ومنهم من رد هذا الى القسم
الثاني وهو الاستدلال بالمسبب على السبب وحصل
الاستدلال في الثلاث الاول فاذا عرفت هذا
فالذي يصلح من هذه الانواع لمعرفته تعالى النوع
الثاني والرابع اما الاول وهو الاستدلال بالسبب
على السبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده
فيستحيل ان يكون له سبب وبعين هذا يبطل في
حقه القسم الثالث ص واذا عرفت هذا ايها المقلد

الاستدلال على العلة اضرب

اول شيء يخرجك عن التقليد نظرك الى نفسك

الناظر لنفسه بعين الرحمة فاقرب شيء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشيا اليك وذلك نفسك قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون فتعلم على الضرورة انك لم تكن ثم كنت فتعلم ان لك موجدا اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لامكن ان توجد ما هو اهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان وانما قلنا اهون عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتاخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاته نفسه فعله لتم المحذور المذكور ش الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد والخشية على صاحبه وكيفية النظر للاستدلال بالنفس ان تقول انا لم اكن ثم كنت او انا موجود بعد عدم او انا حادث كلها بمعنى وكل من لم يكن ثم كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان انا لي موجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا تفتقر الى دليل لانها معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها وبها تحققت حقيقته

انا حادث وكل حادث له موجد اوجده فانا لي موجد اوجدني

انا لم اكن ثم كنت وكل من لم يكن ثم كان فله موجد اوجده انا لي موجد اوجدني

الانسانية

الانسانية كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة
الثانية وهي الكبرى الحاكمة بافتقار كل حادث
الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي انها
ضرورية لا تفتقر الى دليل حتى قال الفخر في
المعالم ان العلم بها مركوز في فطر طبايع
الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث
لا يراك وقلت له انه حصلت هذه اللطمة من غير
فاعل البتة لاعترفت بل في فطر البهايم فان
الحمار اذا مسّ بصوت الخشبة فزع لانه تقرر
في فطرته ان حصول صوت الخشبة بدون
الخشبة محال ومنهم من يقدرها بوسط فيقول
ان الحادث اذا حدث في الوقت المعيّن فالعقل
يجوز صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه
باوقات او تاخره عنه بساعات فاختصاصه
بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم
المجوز يفتقر الى مخصص بكسر الصاد والامكان
احد الامرين المتساويين مساويا لذاته راجحا
لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون
الترجيح للوجود بدلا عن العدم ممن حج منفصل
عن الحادث وهي الفاعل المختار جل وعلى
هذا ان قلنا الوجود والعدم بالنسبة الى
الممكن متساويان وهو المختار اما ان قلنا
ان العدم اولى به من الوجود لقبوله اياه بلا

سبب فأظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم
ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم
بتلك المقدمة الكبرى نظري الا انه يحصل
بنظر قريب كما قررناه الآن ولاجل قربه ظن
قوم ان ذلك العلم ضروري واما مبالغة الفخر
بانه في فطرة الصبيان ممنوع عمومه في جميعهم
وان اراد في فطرة اكثرهم مميزيهم فمسلم لكن
لا نسلم انه لا علم لمميزيهم الا الضروري حتى يلزم
ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون
عن علوم نظرية لا سيما القريبة التي لا تعارضها
شبهة ويتلخص ويتمحض العقل فيها واما المبالغة
بانه مركوز ايضا في فطرة البهايم بدليل ما ذكر
في صورة الخشبة فمن اعجب ما يذكر ان البهايم تدرك
قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حيوان
غيره لم يضرب قط بخشب لم ينفر من صوتها البتة
ولكن اذا تكرر عليه ذلك التألم عند سماعها
تخيل من حسها الألم لمقارنتها المولم وعدم
التمييز والانفكاك في خياله كما ان السليم ينفر
من الحبل المبرقش لمقارنة الاذى عنده لهذا
الشكل فهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي
والله اعلم قال معناه شرف الدين التلمساني
وهذه الطريقة اعني طريقة من يستدل على
افتقار الحادث الى سبب طريقة من يشوب
الحدوث

الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع
وعلى هذه الطريقة عوّل امام الحرمين وقد
اختلف المتكلمون في منشا احتياج الحادث الى
الصانع فقيل الامكان وهو اختيار ناصر الدين
البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة
اكثر المتكلمين وقيل مجموعهما وقيل الامكان
بشرط الحدوث والحق انها كلها طرق موصلة
الى العلم بالصانع وهي اما ان تختص في الذوات
او في الصفات فتكون الطرق الموصلة ثمانية
من ضرب اربعة في اثنين وان اسقط منها طريق
الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة
الى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحدوث
سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ست
طرق وكذا عدها الفخر في الاربعين وعدها في
المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين
لتركيبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال
بطريق الامكان المجرد وبين غيره من الطرق
وان العلم بحدوث العالم يتأخر في بعض طرق الامكان
المجرد عن العلم بالصانع وفي غيره يتقدم
وبيانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن بذاته
ودليل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته
من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود
له ليس من ذاته وكل ما ليس لذاته الوجود من ذاته

احتياج الحادث الى الصانع على اربعة

طرق الاحتياج ستة وعلى الصحيح اربعة

بيان الاستدلال

فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لابد وان
يكون واجب الوجود لذاته والا افتقر الى ما
افتقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما يأتي ان
شاء الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع والدور
والتسلسل محال فثبت العلم بوجود المؤثر واجب
لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع
احتمال ان يكون صانعا باللزوم الذاتي فلا يكون
العالم حادثا بل قديما كما تقول الفلاسفة واحتمال
ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العالم حادثا
فيحتاج الى دليل آخر لاثبات هذا المطلب
اعني مطلب حدوث العالم بعد ما عرفت من
مطلب وجود الصانع الذي نظرك فيه ونظر
الفيلسوف واحد وانما تنفرد عنه بهذا المطلب
الثاني فانه لم يهتد هو اليه فنقول صانع العالم
اما ان يكون اوجبه لذاته او اقتضاه بطبعه
او اوجده باختياره وجهات التاثير منحصرة
في هذه الاوجه الثلاثة ووجه الحصر ان كل
مؤثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك اولا والاول
الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جائز ان يكون
المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته
كالعلة ولا مقتضيا لها بطبعه لازما يؤثر كذلك
لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف
في معلولي العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة

وفاعل

ثبوت العلم بوجود الصانع

لان واجب الوجود قديم

مطلب حدوث العالم

اي اوجب العالم

لكن اما ان يكون صانعا باللزوم او صانعا بالاختيار الاول مذهب الفلاسفة والثاني لاهل السنة ويلزم من الاول قدم العالم لقدم واجب الوجود

وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين
ان يكون موجدا بالاختيار فنقول حينئذ العالم
موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ
اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه والا كان
تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت تمكن مما لا يصح
كونه في القدم فينتج العالم حادث فانت ترى كيف
تاخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم
بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه
الطريقة وغيرها من الطرق قوله فتعلم ان
لك موجدا اوجدك يعني غيرك بدليل ما بعد
وهذه نتيجة الدليل المذكور الا انه استغنى فيه
بذكره المقدمة الصغرى وهي قولنا انا لم اكن
ثم كنت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل ما لم يكن
ثم كان فله موجد اوجده للعلم بها قوله لاستحالة
ان توجد نفسك بيّن انك لما احتجت الى مرجح
لوجودك على عدمك السابق لزم ان يكون
ذلك المرجح غيرك قوله والا لامكن ان توجد
ما هو اهون عليك من نفسك تقريره ان تقول
لو امكن ان توجد نفسك لامكن ان توجد غيرك
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على
اختراع مثله والممكنات متساوية في الامكان
المصحح لتعلق القدرة فالقدرة على ايجاد بعضها

اختراعا قدرة على ايجاد جميعها والى بيان الملازمة
اشار بقوله لمساواته لك في الامكان اي لمساواة
غيرك لك في الامكان اي الغير واما بطلان التالي وهو
ان ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا يفتقر الى
بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك
قوله وانما قلنا انه اهون عليك لما اشتملت الملازمة
على دعويين احداهما ان من امكن ان يوجد نفسه
~~احتاج الى استدلال~~ امكن ان يوجد غيره الثانية
ان ايجاده غيره اهون عليه من ايجاده نفسه
احتاج الى الاستدلال عليهما فاستدل على الاولى
بقوله لمساواته لك في الامكان واحتج هنا
على الثانية فبين ان وجه الاهونية في ايجاد
الغير سلامته من محال يختص بايجاده نفسه
وهو الجمع بين امرين متنافيين من حيث انه يجب
ان يتقدم على نفسه لكونه فاعلا لها والفاعل
قبل فعله ضرورة ويجب تاخره لكونه عين فعله
وهو قول متهافت اي متساقط ومنه تهافت
الفراش في النار اي تساقط ص فان قلت كيف
اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ما في صلب
ابي وكذلك ابي في صلب ابيه الى هلم جرا غاية
الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة
لا من عدم الى وجود كما ذكرت فالجواب ان ذاتك
الآن اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعا

فتعلم

ص

م
الجواب ان ذاتك اكبر من النطفه

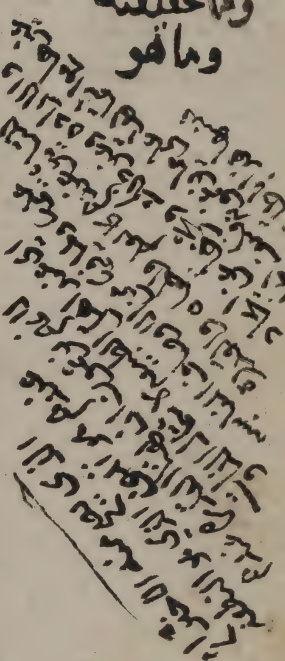
فتعلم علي الضرورة ان ما زال كان معدوما
ثم كان واذا كان معدوما ثم وجد فلا بد من موجد
فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزايد
من ذاتك علي وجود الصانع دون حاجة الي غيره
ش هذا اعتراض علي المقدمة الصغري القايلة
انا لم اكن ثم كنت وتقريره ان يقال لا نسلم اني
لم اكن ثم كنت قوله لكم ذلك معلوم بالضرورة
ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكونت
منها كانت في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكونت
منها كانت في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا
الي غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال
غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصور علي
لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني علي ان
تعقب الذات لم تكن ثم كانت لا علي ان صورتها
لم تكن ثم كانت فاجاب بما حاصله ان الذات
من باب الكلي المجموعي والماهية المركبة ومن
لوازمها انعدامها بانعدام جزؤها ومن المعلوم
ضرورة ان جزؤها الاكبر الزايد علي النطفة
لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغري انا لم
اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذ انا
وكونه من الكائنات عبارة عن الهيكل المخصوص
من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين علي
ما تقرر في محله والثابت ان جزا من ذاتي لم يكن

ش

اذا لاح الاحتمال
سقط الاستدلال

ثم كان فذاتي لم يكن ثم كانت فاحتاج الى موجد
لذاتي ويتعين ان يكون غيرها لئلا يلزم
التهافت المذكور فصاري الامر تطرق
احتمال ان بعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلا
اثر في فعل البعض الزايد عليها لانها مغايرة
لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان
بطلانه لان الذي قصدنا ان نستنتج من
البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد
واما تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث
كل جزء من اجزا الذات بل وكل جزء من اجزا العالم
فسيتبين بعد ان شا الله تعالى على الكمال على ان
اسناد ايجاد شي من الذوات لبعضها يندرج
ببطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان
ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمناه على ذلك
التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو كان لبعض
الذوات خاصية الاختراع للممكن لامكن للذات
ان تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك
البعض الذي يصح منه الاختراع وهو باطل على
الضرورة فان قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع
بشرط الاتصال والكونية في الرحم قلنا فيلزم
ان ينقطع تاثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف
ومعظم الذات بعد الانفصال وجد على ان
اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما يجوز

سياتي بيان الموجد وما حقيقته وما هو



يعني عند الولادة

اي من الذات

على

على غيره يمنع قطعا ان يكون لعلة او لطبيعة
فيها تاثير فتعين ان التاثير فيها انما هو
بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار
سوا فظن ان البرهان السابق يقتضي ان
الموجد للذات ليس نفسها ولا جزا من اجزايها
وسنزيد ذلك بيانا ان شا الله تعالى قوله
فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوما
ثم كان يعني وسبب ذلك صدق ما ادعيناه
من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان
المركب لا وجود له الا بجميع اجزايه ص ثم اذا نظرت
الى هذا الزايد من ذاتك وجدته جرما
يعمر فراغا يجوز ان يكون على ما هو به من
المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان
يكون على خلافهما فتعلم قطعا ان لصانعك
اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها
فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان
النطفة التي نشات عنها يستحيل ان تكون
هي الموجدة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها
حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها وايضا
لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على
شكل الكرة لاستوا اجزا النطفة ولا في نموها
والا لكنت تنمو دايما ش تقدم جهة انحصار
التاثير في اوجه ثلاثة وهو التاثير بالاختيار

اي من الفاعل المختار

ص

النطفة لا طبع لها في وجود ذاتك

ش

والتاثير بالطبيعة وان وجه الحصر ان كل مؤثر
اما ان يصح منه الترك لاثره كالكاتب مثلا
لكتابته والمتحرك غير المرتعش مثلا لحركته
عند القدري لا عند السني القائل بعدم تاثير
القدرة الحادثة اولا والاول الفاعل المختار ويلزمه
ان يكون حيا عالما قادرا مريدا والثاني اما
ان يتوقف اقتضاوه على شرط وانتفا مانع كما
يقوله الطبايعي في احراق النار ونفع الادوية
مثلا فانه قد يمنع منها مانع اولا كما يقول الفيلسوفي
في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلا فانه
يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح او الخاتم
الكاينين في اليد عند حركته مانع والاول
الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا
فهذه الاوجه الثلاثة كلها مستحيلة في
النطفة اما تاثيرها فيما نشا عنها بالاختيار
فضروري البطلان اذ الحياة والقدرة
والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي
جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعا وايضا لو اثرت
النطفة بالاختيار لما اختص تاثيرها بهذه
الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت
هاذه الذات الكاملة احرى ان تؤثر في ايجاد
الذوات لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة
على التاثير ولما فيها ايضا من الاوصاف المناسبة

للتاثير

لعله وانتفاء مانع

احراق النار

اي حركة المفتاح والخاتم

للتاثير كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغير
ذلك وعجزها عن ذلك معلوم فاحري ما
هو اضعف منها واما تأثيرها بالطبع وفي معناه
العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار
مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة
الي جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين
ان يكون الفاعل مختارا له ارادة يرجح بها
بعض الجايز علي بعض وايضا فكل من النطفة
والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اختص
بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها
بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الي غير ذلك
من الاختلافات التي لا تحصي وكل يجوز ان يكون
في مكان صاحبه وان يكون علي خلاف ما هو
عليه والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا
مثلا عن مثل قوله فتعلم قطعا ان لصانعك
اختيارا ادعا دعويين علي الترتيب الاولي ان
لصانع ذاتك فاعلا مختارا واحتج عليها ببرهان
من الشكل الاول حذف فيه الكبري للعلم بها
وتقريره ان تقول ذاتك قد اختصت بجايز
بدلا عن جايز باعتبار مجموعها وباعتبار اجزايها
وكل ما كان كذلك ففاعله مختار لفعله ينتج ذاتك
فاعلها مختار لفعلها ودليل الصغري ظاهر
فان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير

يعني من كل جهة ١٢

٣ كاليدين والرجلين والاذنين والعينين الي غير ذلك من تشبه الاعضا

من طول وعرض وقصر وصوت ولون ورقة وغلظ الي غير ذلك

٢ مقادير مجموع الذات وما اختصت به

من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص والطول
اكثر من العرض مثلا مع جواز ان يكون على
خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في
حقه جايزة لارجحان لبعضها على بعض باعتبار
ذاته وكذا ايضا قد اختص ببعض الاعراض
من الالوان والاصوات ونحوهما دون بعض
واما باعتبار احيازها فقد اختص بعضها مع
استوايها بان كان عينا وبعضها بان كان ازيد
وبعضها بان كان يمينا الى غير ذلك من الاختلافات
وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار
مخصوص مع جواز غير ذلك في الجميع واما دليل
الكبرى فان تاثير الطبيعة والعلة لما كان بالمناسبة
الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخص
مثلا عن مثل فنقيض ان يكون المخصص لان انك
نختار الثانية من الدعويين وهي المقصودة والاولى
وسيلة لها ان صانع ذاتك ليس بطبعة وفي معناها
نفي ان يكون طبيعة او علة على العموم ودليل هذه
الدعوى من الشكل الثاني ان نقول صانع ذاتك
فاعل مختار وكل شيء من الطبعة وفي معناها كل طبيعة
او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بطبعة
وفي معناه ليس بطبيعة ولا علة عموما ودليل
الصغرى والكبرى سبق نزلة وايضا لا طبع لها
في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة هذا الزام
على

اجزاء الذات
وما اختصت به

تاثير الطبيعة والعلة
يستحيل ان يناسب
الضدين وان يخص
مثلا عن مثل

على مذهب الخصوم فانهم يقولون ان الطبيعة
المتساوية من كل وجه تقتضي شكلا متساويا
من كل وجه وهو الكري في المركبات ولذلك
زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة كان
كريا واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة قوله
ولا في نموها هذا مبالغة في الرد لما يتوهم
ان الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه
يدا والبعض بكونه رجلا والبعض بكونه
راسا والبعض بكونه اذنا الى غير ذلك اذ لا
تاثير لنطفة ولا لطبيعة ولا لعلة في شيء من
ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نمو تلك
الاجزا المخصصة بالغير والنمو معنى واحد فلم يلزم
من تاثير النطفة والطبيعة فيه اختلاف مطبوعها
ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار
مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك
مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضا اثرا للطبيعة
وفي معناها العلة اذ لو كان اثرا لهما للزم
ان لا تقف الذات في نموها ولكانت تنموا
ابدا على ان تقديرها موثرة في النمو لا يدفع
لزوم اختلاف مطبوعها ايضا لان النمو الذي
في اليد مثلا مخالف في انتهايه لنمو الاذن
وكذا نمو الانف والرجل وغيرهما مختلف بل اصابع
اليد المتحدة المحل واصابع الرجل واسنان الفم

قوله فاحرى العلة
اي فالاحرى ان العلة
ايضا تنتفي لما في المعلوم
من الملازمة ١٢

مختلفة في نموها وتركيب بعض الاعضاء نموها
في الطول اكثر من العرض وبعضها بالعكس
الى غير ذلك من صفات اختلاف النمو وكل
على ابلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة
به اخبرني عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل
الغريب لشيء من العالم منفردا ومجتهدا فضلا
ان يسنده الى خصوصية موات لا يسمع ولا يبصر
ولا يعي شيئا كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس
كمثله شيء ومالك الملك المحيط علمه بكل شيء
الذي لا يتعاصى على قدرته التامة وارادته
النافذة شيء من الكائنات فتبارك الله احسن
الخالقين وللطبايعيين هنا تقريرات وهوس
يحج ذكره السمع ولتشويش الصحف به وهدم اساسها
الواهية ستبين لكل موقن والاطلاع على
مذاهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعياذ
بالله تعالى من سلب العقل والايمان والاتصاف
بصفات المجانين والبله والصبيان نسأله سبحانه
ان يمن علينا بحسن العرفة ويختم لنا بأشرف
الجوائز عند مماتنا ويحفظنا من البدع ظاهرا
وباطنا في جميع حالاتنا واوقاتنا فانه لا حول
ولا قوة الا بالله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا
محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن تمسك
بسنته وسنة الراشدين من آله وصحبه ص ومن
هنا

بلغ

العالم كله جرم يعمر فراغا يمكن وجوده وعدمه

هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وساير العالم
لم يكن ثم كان اذ كله مثلك جرم يعمر فراغا
يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه
لوجوب استوا المثلين في كل ما يجب ويجوز
ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق العدم فكذلك
يجب لساير العالم المماثل لك اذ لو جاز ان يكون
بعض العالم قديما والقدم لا يكون الا واجبا
للقديم لما ياتي للزم ان يختص احد المثلين
عن مثله بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من
اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثله غير مثل
فخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل
بينك وبين ساير الممكنات البرهان القاطع
على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسيه
اصله وفرعه وان جميعه عاجز عن ايجاد نفسه
وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر
الى فاعل مختار كافتقارك وان من شي الا يسبح
بحمده ش حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث
الزايد من الذات عن النطفة بالضرورة وان
النطفة ونحوها مما يقرر من الطبايع لا اثر لها
في شي من الذات وان فاعل الذات فاعل مختار
انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزايد
من الذات على حدوث تلك النطفة وساير
العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد

خرج البرهان القاطع على حدوث العالم كله

السّوا ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال
تحقّق المماثلة بين هذا الزايد والعالم كله اذ
هذا الزايد اجرام متحيزة واعراض قايمة بها
وسايرالعالم كذلك والمثلان يجب استواهما
فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب الحدوث
لذلك الزايد قطعا فكذا يجب لسايرالعالم
المماثلة اياه اذلو اختلف العالم بان يكون
بعضه قديما وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما
يجب وبيان الملازمة ان العدم لا يكون
الا واجبا للقديم وبرهانه ما ياتي من كون
القدم لوكان جايزا للعدم لجاز عليه سبق
العدم فيحتاج الى مخصص يخصه بالوجود بدلا
عن العدم المجوز وهو نقيض العدم المفروض
فيلزم ان يكون قديما غير قديم وهو تهافت
وهذا معنى قوله والعدم لا يكون الا واجبا للقديم
لما ياتي فهو معترض بين الشرط وجوابه
لبيان ملازمة منها وقوله لما يلزم من اجتماع شتا
متنين هذا ابيان لبطلان التالي وهو جواب
الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم
واحد ان يكون مثلا غير مثل بعين لان التماثل
يقتضي استوا المثلين في جميع صفات النفس
اي الصفات التي ليس لها وجود زايد على
الذات واختصاص احدهما بحكم واجب وهو لا يكون

الا صفة

الا صفة نفسية او لازما لها يوجب انفراد احدهما
عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع
صفات النفس فلا يكون اذنا مثلا له كيف وقد
تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلا غير مثل
وهو تهافت قوله اصله وفرعه يعني بالاصل
ما نشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تاثير له
اصلا وبالفرع الغير الناشي كالماء للنبات ونحو ذلك
قوله وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان
الطبيعة والعلة لا يخصصان مثلا عن مثل والعالم
كله مماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بما لم
يثبت لمماثله وقد سبق تقرير ذلك في فاعل
ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغنى عن
ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله
كافتقارك قوله وان جميعه عاجز يعني ومن
هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئا
منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله
جرما ولا قائما به والا لعجز كعجزك وسياتي لذلك
مزيد بيان ان شاء الله تعالى قوله وان من شيء الا يسبح
بحمده لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله
عز وجل ووجب عجز جميعه عموما عن التاثير في
شيء اي شيء كان وكانت الدلالة على ذلك من
جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة
من صفاته تنبئ بعظيم افتقاره الى مبدع له غاية

بـ العلة
الطبيعة وله
لا يخصصان مثلا
عن مثل

الكمال فيثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة
بلسان الحال وبلسان المقال ويعترف بالعجز عن
الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنه
جلاله وتنزه ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال
تبارك الله رب العالمين وقيل ان التسبيح في
الاية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا
يشترط في الحياة والعلم وغيرهما من الصفات
بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت
برهانكم السابق والاتي بعد انما ينتجان
الحدوث لجميع الجواهر واعراضها والمطلوب
اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى
فلو قدر فيما سواه جل وعلى ما ليس بجرم ولا قايما
به لم ينهض فيه دليلكم قلت مذهب
المتكلمين انحصار العالم في الجواهر واعراضها
ولهم في ابطال الزايد طرق كلها ضعيفة
من اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود
اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وغير المتحيز
اما ان يقوم بمتحيز او لا فالمتحيز هو الجوهر
والقايم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قايم
بمتحيز هو الله جل وعز وصفات ذاته العلية
فهذه القسمة وان كانت دايرة بين النفي
والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم
وهو ما ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز ليس نفس
حقيقته

مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر والاعراض

طريق التقسيم في ابطال الزايد

كل موجود اما ان يكون متحيزا او غير متحيز

بلغ

حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته
فللخصم ان يمنعه والذي اختاره بعض المتاخرين
الوقف وهو الظاهر عندي فان قلت
فبم تنفون على هذا الرأي قدم الزايد اذا قدر
وجوده قلت مختارنا فيه اللجا الى السمع
كان الله ولا شي معه واجمع المسلمون على حدوث
ما سوى الله تعالى وحدوث هذا الزايد لا يتوقف
عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه وبعض
المتكلمين من اثبت حدوثه بالعقل فقال هذا
الزايد لا يصح ان يكون الاها لوجوب الوحدانية
له جل وعلا وسيأتي دليله واذا لم يكن الاها
لم يتوقف على وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده
اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكنا وكل ممكن
حادث فهذا الزايد حادث وهو المطلوب
قلت وهو ضعيف لانه تمسك بعكس
الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك
ان توقف وجود العالم على وجود فاعل يقتضي
وجوب وجوده لئلا يلزم الدور والتسلسل
لو قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف
العالم على شي عدم الوجوب لذلك الشي اذ لا
يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان
جل وعلا واجب الوجود لذاته قبل ان يوجد
العالم وتوجد دلالته ص وايضا لو نظرت الى تغيير

قدم الزايد اذا قدر

يعني لم يسمع شي خارج عما سوى الله غير الله وقد اجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله

اجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله

صح

صفات العالم قبولا وحصولا لدلّك ذلك على حدوثها
لما يأتي من استحالة تغيير القديم ودلك حدوثها
على حدوث موصوفها لاستحالة عروّه عنها
ش هذا دليل اخر على حدوث العالم والفرق
بينه وبين الاول ان المستدل في هذا الفصل
نظر ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه
نظرا واحدا وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه
وهو ذات الانسان حتى اذا حصل العلم بحدوثها
ضرورة ودلّ ذلك على وجود فاعل مختار ليس ذاته
ولا جزا منها انعطف على ساير العالم فاثبت حدوثه
بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق ان صانعه
لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيا من العالم فيتبيّن
في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه
ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس كمثله
شيء والغنى عن كل شيء المفتقر اليه جميع ما سواه
جل وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه ههنا
ان نقول العالم كله صفاته حادثة وكل من صفاته
حادثة فهو حادث ينتج العالم كله حادث اما
كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة
من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود قبولا
وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج
صفات العالم حادثة ودليل التغيير المشاهد
في بعضها كالحركات والاصوات ونحوهما فانها

تشاهد

تشاهد طارية بعد عدم ومعدومة بعد طور
والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون
الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز
ان تتحرك وينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما
ماثلها من متحرك الاجرام وذا اللون المخصوص
مثلا يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره من الالوان
كما اتصف مماثله من الجواهر والجواهر كلها
متماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز
في الاخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات
العالم كلها تتغير اما بالحصول او بالقبول وهذا
من غير التفات الى دليل استحالة بقا الاعراض
اما اذا التفتنا اليه فصفات العالم حينئذ كلها
تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى
الوجود تغيرا واجبا واما كون التغير يستلزم
الحدوث فدليله ان التغير مطلقا يستحيل على
القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان
وجوده طاريا بعد عدم وهو عين الحدوث وقد
فرض قديما هذا خلف وان كان من وجود
الى عدم كان وجوده جايزا بدليل قبوله
العدم وكل جايز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون
وجوده وقع بمقتض والفرض انه قديم هذا
ايضا خلف فان قلت لعله جايز الوجود
من حيث ذاته وقديم لقدم علته او طبيعته

كون التغير يستلزم الحدوث

التغير يستحيل على القديم

لا يقع اي لا يحصل ١٢

فلم يلزم من جوازه حدوثه قلنا قد سبق
بالبرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لها البتة في
شي من الكاينات ولهذا اعترضنا في الاصل
عن هذا السوال وجوابه وايضا فتقدير عدم
القديم مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم
عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر
ان سببه انتفى ايضا نقلنا الكلام الى نفيه
وتسلسل وان قدر ان النفي مع وجود الطبيعة
لطريان ضد كان محالا لان الضد ان طرا قبل
عدم القديم لزم اجتماع الضدين وان طرا
بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضا
فيه ترجيح المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده
لتجدد وجود هذا الضد اولا من منع الضد الطاري
لوجود القديم فخرج بهذا البرهان صدق
الصغرى وهي قولنا العالم كله صفاته حادثة
واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته
حادثة فهو حادث فهو ما اشرنا اليه في الاصل
من استحالة عروّ الموصوف عن صفاته وهذه
الاستحالة معلومة في اكوان العالم بالضرورة لانه
لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا
ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال
بها على حدوثه فنقول العالم ملازم للاكوان
ضرورة الحادثة وكل ملازم للاكوان الحادثة
فهو

العلة والطبيعة لا اثر لها البتة في شي من الكاينات

لعله اعرضنا

الذي هو العلة

الذي هو القديم

العروّ التجرد اي تجرد الموصوف عن صفاته

فهو حادث فالعالم حادث وان ثبت فاستدل
باستحالة عروّ الاجرام عن الاكوان على استحالة
عروها عما عداها من اجناس الاعراض
وذلك ان قبول الموصوف لجميع صفاته نفسي
لذاته لا يختلف فيها ولا نظر الى الذات
ليلا يلزم التسلسل في احتياج القبول الى قبول
وهلم جرا فلو جاز العروّ عن بعضها لجاز العروّ
عن جميعها لكن العروّ عن جميعها باطل على
الضرورة لما عرفت من استحالة عروّ الاجرام عن
الاكوان فيلزم ان لا يجوز عروّ الاجرام عن غيرها
واذا عرفت استحالة عروّ الاجرام عن الحوادث
لزم حدوثها ضرورة اذ لو كانت الاجرام موجودة
في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا
فيما لا يزال لزم عروّ الاجرام عن جميع صفاتها
وهو الذي فرغنا منه قبل من بيان استحالته
هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في
الاصل واعلم انا اطلقنا فيه لفظ العالم واردنا به
بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفا بصفات
وقوله لاستحالة عروّ صفتها الضمير في عروّه
يعود على الموصوف وفي عنها يعود على الصفات
تنبيه اعترض على الضرب بان لا نسلم
ان لذوات العالم صفات زايدة على ذواتها
حتى تستدل بحدوثها على حدوث موصوفها

سلمنا وجودها لكن لانسلم انها حادثة قولكم
لانها منتقلة من عدم الى وجود وبالعكس
ممنوع لانا نقول لاعدم لها اصلا بل هي دايمة
الوجود اما التي موصوفة بها لكن تارة تكمن فيه
وتخفى ويظهر ضدها وتارة تظهر بظهور حكمها
واما مع انتقالها من محل الى محل او من قيام بنفسها
الى القيام بمحل وبالعكس والجواب
عن
الاول ان كل عاقل يحس ان في ذاته معاني
زايدة عليها كالعلم واضداده والصوت ونحو
ذلك ولهذا قال بعض اذكياء المتاخرين في
جواب عن منع وجود الاعراض نزاعكم لنا وقولكم
لانسلم وجود الاعراض اما ان تقولوا ان هذا
النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلتم
لا وجود له خرجتم عن طور العقلا وسقطتم
وظيفة جوابكم من وجهين احدهما انكم في عداد
من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاما
ثم يرد فيه على القول بقوله ما قلت شيا ومن لا عقل
له لا يحتاج الى جوابه وثانيهما اقراركم انكم لهم
تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مونة جوابكم
وان سلمتم ان نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك
ان ذلك النزاع امر قايم على الذات وهو الذي
نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان
قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة بين الوجود
والعدم

والعدم فنسلم ان للأجرام صفات زايدة عليها
ولا يلزم من زيادتها وجودها لاحتمال ان تكون
واسطة بين الوجود والعدم قلنا
المحققون على ان الحال محال وانه لا واسطة
بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة
فيلزم ان الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب
لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد
تم البرهان على حدوث العالم على اكمل وجه
بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم ينته الى درجة
الوجود بالقدح بعد عدم وجودها مع تسليم
ثبوتها لا يضر شيئا في دليل الحدوث وانما
يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل
على الضرورة وقد اطال المتكلمون معهم في
الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه
اصلا والجواب عن الثاني وهو ادعا
الكمون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين
في المحل الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون
كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان فيه ضرورة
وايضا فالكمون والظهور اللذان قاما بالعرض
ويتعاقبان عليه ان كان ينعدم احدهما عند
وجود الاخر فقد نقضوا اصلهم في كمون الاعراض
ولزمهم ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر
للحوادث وان قالوا بكمونها وظهورها لزم

يعني ولئن سلمنا

يعني لملازمة الجواهر للاعراض

اي عدم ثبوت الصفات

اي الموصوف ١٢

التسلسل والحوا[ل] من الثالث وهو
انتقال الاعراض من محل الى محل ومن الرابع
وهو انتقالها من قيامها بنفسها الى قيامها
بمحل وبالعكس ان كلا من الامرين يودي
الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها
انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو قامت هي
بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة
وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك
الانتقال ينتقل ايضا فيقوم به انتقال اخر
وذلك يودي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى
ص وتقدير ها حوادث لا مبدأ لها يودي ص
الى فراغ ما لا نهاية له عددا مثل ما وجد منها
الان لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه
فراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال فما
توقف عليه من وجود الحوادث الان يجب
ان يكون محالا فيلزم ان يكون عدما مع تحقق
وجودها س اعلم ان الملل كلها اجمعت على حدوث س
ما سوى الله عز وجل حتى اليهود والنصارى وحتى
المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة
وتبعهم على ذلك بعض من ينتسب نفسه للاسلام
وليس له نصيب ولا اشتغال بتفصيل مذاهبهم
في ذلك نطول والحاصل منه ان قدماءهم اثبتوا
قدما خمسة واجبه الوجود ويسمونه عقلا ثم نفسا

وهيولى

وهيولي ودهرًا وخلا وصار جماعة من متاخريهم
الي ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته
الا الحركات فانها حادثة باشخاصها قديمة
بانواعها فلا حركة الا وقبلها حركة لا الي اول واما
العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما
تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة
وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها
قديمة بانواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة
الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع
الا من بذر وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا
قدمه ومذاهبهم ركيكة جدا لا يرضي
بمقالتها مومن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب
عقله وايمانه فانه لا حول ولا قوة الا بالله فاذا
عرفت هذا فقولنا وتقديرها حوادث لا مبدا
لها اي تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة
على كبري الدليل الذي استدللنا به
على حدوث العالم وهو قولنا وكل من صفاته
حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض انهم قالوا
لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم
لانه لا يعري عنها مسلم قولكم فيكون حادثا
مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث
التي لازمت الاجرام لها مبدا يفتتح به عددها
ونحن نقول لا مفتتح لتلك الحوادث بل ما من حادث

قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث

الا وقبله حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام
على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة
لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم
والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث
لا اول لها ان يكون دخل في الوجود وفرغ
من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها
على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له
والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متنا
قضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه
ان يكون وجودنا ووجود ساير الحوادث الآن
محالا لتوقفه على المحال وهو فراغ ما لا نهاية
له والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة بقولنا
يؤدي الخ ومن في قولنا من وجود الحوادث
لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود
على فراغ ما لا نهاية له اي فما توقف على فراغ
ما لا نهاية له الذي اتضحت استحالته يجب ان
يكون محالا لان ما توقف على المحال محال ضرورة
لان المتوقف لا يوجد بدون المتوقف عليه
والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن
واسم يكون في قولي فيلزم ان تكون عدما
على الحوادث الموجودة الآن وقد اورد الملحدة
على ما منعناه من حوادث لا اول لها سؤالا فقالوا
ما الزمتمونا من استحالة وجود الحوادث لا نهاية

يلزمكم

اي تجردها

الطريق الاولى في الرد على الفلاسفة

يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عددا

يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث
نعيمها وتجددات افراحها وسرورها لا نهاية
له وجوابه ان يقال لهم لبستم بلفظ مشترك وهو
لفظ حوادث لا نهاية لها فانه يطلق على وجهين
بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ اي حوادث لا اول
لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر اي حوادث
لا اخر لها والذي قلتم به ورددناه الاول
وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجمع بين الفراغ
وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك وانعدم
فيه دليل الجواز واما ما قلناه في الجنة من
الحوادث فهو من القسم الثاني اي الحوادث
التي فيها التي لا اخر لها بمعنى انها لا تنقطع ابدا
حتى تتجدد بعدها شي واما كل ما وجد منها
فيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدا ومنتهى
فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية
المتناقضين وغيره من انواع الاستحالة كما لزم
فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث ان يكون
له اخر ومن حقيقته ان يكون له اول فقد
ظهر انتفا ادلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت
حوادث لا اخر لها واما دليل جوازه فما تقرر
وسياتي برهانه من وجوب العموم في تعلق
قدرته جل وعلى وارادته بكل ممكن وكذا
ساير صفاته فيما تتعلق به فلو وجب ان يكون

للحوادث اخر للزم عجز القدرة والارادة عن
امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة واما حوادث
لا اول لها فهي من المحال الذي ليس متعلقا
للقدرة والارادة وقد ضرب ايتنا لما ادعوه
من حوادث لا اول لها ولما ادعياه من حوادث
لا اخر لها مثالين يستبين بهما امر الاستحالة فيما
ادعوه وامر الجواز فيما ادعياه فمثلوا الاول بالتزم
قال لا اعطي فلانا في اليوم الفلاني درهما حتى
اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتى
اعطيه درهما قبله وهكذا لا الى اول فمن
المعلوم ضرورة ان اعطاه الدرهم الموعود به
في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو
فراغ ما لا نهاية له مما لا اعطاء شيا بعد شي ولا
ريب ان ما ادعوه من حوادث لا اول لها
مطابق لهذا المثال فان اعطاء الفاعل للفلك
مثلا الحركة في زماننا هذا او في غيره من الازمان
المعينة متوقف على اعطائه قبله من الحركات
شيا بعد شي ما لا نهاية له فالحركة للفلك
في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به
في الزمان المخصوص والحركات التي لا تناهاها
قبلها نظير الدراهم التي لا تناهاها قبل ذلك
الدرهم فيكون وجود الحركة للفلك في هذا
الزمان مثلا مستحيلا كما استحال وجود الدرهم
الموعود

حوادث لا اول لها محال

المثالين اللذين يستبين بهما امر الاستحاله

محال حوادث لا اول لها

الموعود به في الزمان المعين للشخص وكذا
يلزم ان يكون وجودنا في هذا الزمان
ووجود ساير الحيوانات والزروع مستحيلا
لتوقفنا على وجود ابا قبلنا لا نهاية لهم وتوقف
الزروع على بذر قبلها لا نهاية لها ولا خير في
فضيحتهم كالعيان ومثال ما ادعيناه نحن في نعيم
الجنة كما لو قال الملتزم عدم قطع العطا بعد
ابتدايه فان كان ممن لا يعرض لمثله خلف في
وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته
وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك منه ابدا ونومن
به وليس ذلك الا لله مولانا جل وعلا فهذا
المثال لا يخفى مطابقته لما ادعيناه في نعيم
الجنة للمومنين ولا لما ندعيه في عذاب جهنم
للفلاسفة القايلين بقدم العالم واضرابهم من
الطبايعيين وساير الكافرين نسأله سبحانه ان
يجعلنا في الدنيا والاخرة من حزبه المفلحين
الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون امين
يا رب العالمين ص وايضا يلزم على وجود حوادث
لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي عدمه
ش هذا وجه ثان لابطال حوادث لا اول لها
وتقريره ان نقول لو كانت الحوادث لا اول لها
لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه وبيان
الملازمة ان كل حادث من تلك الحوادث مسبوق

مثال حوادث لا اخر لها

ص

الطر

ش

الطريق الثاني في ابطال حوادث لا اول لها رد اعني الفلاسفة

بعدم لا اول له وتلك العدمات كلها مجتمعة في
الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي
ايضا لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق
وجوده الا في حادث من افراده فيلزمهم ان يكون
ذلك الحادث ازليا لكن عدمه السابق عليه ايضا
ازلي لما سبق ان عدم كل حادث ازلي فقد
لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانهما ازليان
معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة
وفيه ايضا مسابقة السابق وهو العدم للمسبوق
وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين
وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم
يسابق شيئا من الحوادث بل العدم قبل جميعها
لزم ان يكون لجميع الحوادث اول وهم يقولون
لا اول لها هذا خلف وتهافت في القول ويلزمهم
منهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك
لا يقتل ص فان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منا
بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين
العددين من وجوب المساواة ونقيضها ش هذا
طريق ثالث لابطال حوادث لا اول لها ويسمى هذا
البرهان برهان القطع والتطبيق وتقديره
ان يقول لو وجدت حوادث لا اول لها للزم
ان يوجد عددان متغايران وليس احدهما
اكثر من الاخر ولا مساويا له وذلك باطل على
الضرورة

ص

ش
الطريق الثالث
في الرد على الفلاسفة
في ابطال حوادث لا اول لها

الضرورة لما علم من وجوب احدى النسبتين بين
كل عددين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث
لا اول لها باطلا وبيان الملازمة انا لو نظرنا
عدد الحوادث من الطوفان مثلا الى الازل
مع عددها من الآن مثلا الى الازل لكانا عددين
متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة
لتحقق الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة
لا يكون مساويا لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضا
ان يكون احدهما اكثر من الاخر لعدم تناهي
افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعدد
قبل الاخر وحقيقة الاقل ما يصير عند العد
فانيا قبل الاخر والاكثر ما يقابله ونحن لو فرضنا
الآن شخصين احدهما يعد الحوادث من الطوفان
الى الازل والاخر يعدها من الازل الى الآن
لاستحال على مذهبهم ان يفني احد العددين
بالعد قبل الاخر فيمتنع بينهما مساواة ولا مفاضلة
فقولي ان يستحيل معطوف على ان يقارن الذي
هو فاعل يلزم والضمير المجرور في منها يعود
على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ
وقوله على نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل
شيء على شيء والمراد هنا نظر احد العددين مع الاخر
وما الموصولة في قوله ما علم فاعل يستحيل والمطبق
من الحوادث نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد

الحوادث من الان الي الازل وهو في الحقيقة عين
المطبق لكن بعد زيادة حوادث وهو ما من
الطرفان الي الان ولاجل قطعنا في هذا
البرهان المطبق عن زيادة حوادث لننظر مع
نفسه مع زيادتها سمي برهان القطع والتطبيق
ص وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما
لا نهاية له قبله وهكذا لا الي اول في الاحكام
ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان
يسبق ازلي ازليا وان اجيب بالنهاية في الاحكام
لزم ان ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد ش
هذا طريق رابع ايضا للرد على الفلاسفة وتقريره
ان نقول لو وجدت حوادث لا اول لها للزم ان
يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية
له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة
المحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث
صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل
حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما
نذكره الان من البرهان على ذلك فيكون
ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها
مستحيلا لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة
لازمه والحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود
لجنسها ولا لشي منها في الازل وهو المطلوب
وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد
لم يخل

ص

ش
الطريق الرابع في
الرد على الفلاسفة

لم يخل اما ان يكون له اول اولا والتالي باطل
بقسميه فالملزوم وهو وجود الحكم باطل ايضا
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي
فانما يستبين ببطلان كل واحد من قسميه فنقول
اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة
هذا الحكم ان يسبق كل فرد من افراده حوادث
ليحكم عليها بالانقضا فيلزم ان يسبق جنس
المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي
ايضا ويسبق الازلي على الازلي محال على الضرورة
واما كون الحكم له اول فباطل ايضا لانه يلزم عليه
ان يوجد عدد متناه في نفسه لكن زدنا عليه
واحدا فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا
المزيد اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على
عدد ما زيادة شي متناه والفرض ان المزيد
عليه متناه ايضا فيكون مجموعهما متناهيا ضرورة
فالحكم بان المجموع غير متناه واضح البطلان واما
بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتها الحكم
فلنفرض مثالا على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك
ان نفرض في حركات الفلك مثلا وجود حكم
في يومنا هذا بانقضا ما لا نهاية له من الحركات
قبله ثم كذلك حكم اخر في الحركات التي تلي حركة
يومنا هذا قبله ثم هكذا تتوالى تلك الاحكام
فان فرض توالیها ابدا بحيث لا اول لها

وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضا
سابقة ابدا على الزمن الذي يوجد فيه الحكم عليها
فهو القسم الاول من قسمي التالي الذي بينا انه
يلزم عليه سبق ان لي وهو جنس الحوادث المحكوم
عليها على ان لي وهو جنس الحكم عليها بالانقضا
وان فرضت الاحكام انقطعت بحيث كان لها اول
فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا
الان ببيان بطلانه فلنفرض ان تلك الاحكام
توالت على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلا
فحكم عند تمامها انه فرغ قبلها من حركات الفلك
ما لانهاية له ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند الواحد
والف بانه فرغ قبلها ما لانهاية له من الحركات
فيلزم على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف
من حركات الفلك عددا متناهيا اذ لو كان غير متناه
ما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع بما دونه
لكن قد حكم عليه عند تمام الالف مجموعا الى الحكم
الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم النهاية
اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند
تمام الالف والحكم قبله فحصل ان عدم النهاية المحكوم به
على مجموع الحركات التي قبل الالف انما جاء من
الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها
بلا عدم النهاية للحركات فحسب هذا الاحكام تزول
ان سبب زيادة هذه الحركة الواحدة فيها كان
ما قبل

ما قبل هذه الحركة متناه والا لوجد الحكم عليه بعدم
النهاية والفرض وجوب انقطاعه وما بعدها
متناه اذا علمت ان الحركة ولا ريب انها متناهية
فاذن له سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام
الا بزيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم ان ما
يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها
من الحركات صار لا يتناهي بسبب زيادة واحدة
فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها وان شئت
فاقتصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه
يتناهي وقد صار لا يتناهي عند زيادة تلك الحركة
عليه وهذا اقرب واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك
اخرا مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول
لها وبعد هذا البيان لا يبقى عليك اشكال في
لفظ العقيدة وبالله تعالى التوفيق ولا حول ولا
قوة الا بالله **فصل** ثم نقول يجب ان يكون
هذا الصانع لذاته وسائر العالم قديما اي غير
مسبوق بعدم والا لافتقر الى محدث وذلك يؤدي
الى التسلسل ان كان حدوثه ليس اشد اولا الدور
ان كان والتسلسل والدور محالان لما في الاول
من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون
الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها **ش** اعلم
ان القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء ثلثة
يطلق على ما توالت على وجوده الازمنة وكرعليه

الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالعرجون
القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبنا قديم
وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلى اذ وجوده
تعالى ليس وجودا زمانيا ولا نسبة لازمان الى
وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون
حادثا ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة
متجدد لمتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر
لطلوع الشمس مثلا فثبوته فرع وجود حادثين
مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة يتاخر
وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل
فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته
العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على
الاطلاق في الازل وفيما لا يزال واما عبارة عن
حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات
واجزايها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة
عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن
ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة
عن سبيل الفلك الاعظم معدل النهار بها
تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة
والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمسة عشر
درجة اي خمسة عشر قسما من ثلاثماية وستين
قسما متساوية قسموا الفلك بها اصطلاحا
والزمن بهذا المعنى هو الموجود كثيرا في تعارف

اهل

اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان بهذا
المعنى ايضا في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة
لما عرفت من برهان حدوث كل ما سوى الله جل
وعلا ويستحيل ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا
المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما احاطت به عما
سجن في جوفها حتى تمر عليه الازمنة من الساعات
والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب
تحرك الافلاك فوقه وتحته وظهور الشمس وارتفا
عها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها تحته لتتقيد
بذلك اعراضه المتجددة من يقظة ونوم وصحة
وسقم وحياة وموت ونحو ذلك وتتقيد معايشه
المقدرة خريفا وصيفا وربيعا وشتا تدبير من
ليس كمثله شي لا اله الا هو رب كل شي تبارك
وتعالى ومن تنزه ان تحيط به الامكنة او تتجدد
او تتغير له صفة كيف يتصور ان يكون له مع شي من
العالم اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان
على كلا الاعتبارين انما هو من صفات الحوادث ولا
يتقيد به الا ما هو حادث والقدم اذن باعتباره
خاص بالحوادث وقد يطلق القدم على ما لا اول
لوجوده اي وجوده ازلي لم يسبقه عدم والقدم
باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلى
والدليل على وجوبه له جل وعلى انه لو لم يكن
قديما لكان حادثا اذ لا واسطة بينهما في حق كل

موجود لكن كونه حادثا محال لانه يوجب افتقاره
الى محدث لما عرفت من وجوب افتقار كل حادث
الى محدث ثم ننقل الكلام الى محدثه فيكون
حادثا كالاول فيفتقر ايضا الى محدث فان كان
محدثه الاول الذي كان اثرا له لزم الدور وان
كان غيره لزم في الغير ما لزم فيه وتسلسل
والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث
لا اول لها والخصوم القايلون بذلك سلموا ان
التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل
فان قيل اذا قلتم بقديم لا اول له
ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا اول لها لان
الوجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات
لا اول لها ممنوع لما قررتم في حوادث لا اول
لها فقد قررتم من التسلسل فوقعتم فيه فالجواب
منع الملازمة لما عرفت ان حقيقة الوقت
والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم فقوله
ان الوجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال
التسلسل اشرت بقولي في العقيدة لما في الاول
اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد
مر بيان استحالته والباء في قوله بالعدد بمعنى في
اي ما لا نهاية له في عدده واما بطلان الدور
فاليه اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني
الدور من كون الشي الواحد سابقا على نفسه مسبوقا
بها.

بها اما لزوم سبقيته على نفسه فلان صانعه اثر له
فيجب ان يتقدم على صانعه لوجوب سبق المؤثر
على الاثر لكنه هو ايضا اثر لصانعه فيجب ان
يتقدم صانعه عليه لعين ما ذكرنا فلزم ان
يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه متقدم على صا
نعه المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء ضرورة ولذلك ايضا
يجب ان يتاخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي
عنيت بقولي مسبوقا بها وذلك انه اثر لصا
نعه فيتاخر عنه وصانعه اثر له فيتاخر عنه والمؤخر
على المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة
وبالجملة فاللازم في الدور ان يتقدم حصول الشيء
على حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين وان
يتاخر حصوله عن حصول نفسه بمرتبتين والتقدم
والتاخر على ما ذكر متلازمان ولظهور برهان
قدم الصانع وانتفا الشبهة فيه لم يقل احد من العقلا
بحدوث صانع العالم قوله في تفسير القديم
اي غير مسبوق لعدم تنبيه منه على ان المختار
في القدم انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون
من المتاخرين وقيل هو صفة نفسية اي ليس
بزايد على الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ازلا
ورد بانه لو كان نفسيا للوجود لما عري عنه
موجود كيف والجوهر في اول ازمنة وجوده لا يتصف

بالقدم وانما يطرا عليه بعد ذلك اذا توالت على
وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون
طارية وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية
زايدة على الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات
المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا القدم
الموجود في حقه تبارك وتعالى قديما لا
لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل
وجود في الازل عاريا عن وصف القدم ويجب
ان يكون لقدم موجود زايد على ذلك القدم
قايم به والا لزم نقض الدليل ثم ننقل الكلام
الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول
ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى
وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضا في صفة
البقا فقيل هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر
فيما لا يزال وقيل صفة معنى اي وجود زايد على
وجود الذات كالعلم ونحوه وقيل صفة سلبية
اي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود
وهو التحقيق ايضا والاعتراض على الاولين
كالاعتراض عليهما في صفة القدم سوا بسوا
فايدة حقيقة الدور توقف الشي على ما
يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب وحقيقة
التسلسل هو ترتيب امور غير متناهية ووجه
استحالتها قد تقدم فصل ثم نقول ويجب
ان

ان يكون باقيا اي لا يلحق وجوده عدم والا
لكانت ذاته تقبلها فيحتاج في تخصيص وجوده
الي مخصص فيكون حادثا كيف وقد مر بالبرهان
انفا وجوب قدمه ومن هنا يعلم برهان ان
كل ما ثبت قدمه استحال عدمه ش قد بينا قبل
ان المختار في البقا انه عبارة عن سلب العدم
اللاحق للوجود والدليل علي وجوب هذه
الصفة له جل وعلا انه لو قدر لحوق العدم له تعالي
عن ذلك علوا كبيرا لكانت ذاته العلية تقبل
الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تتصف
ذاته بصفة حتي تقبلها لكن قبوله جل وعلا
للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود
بالنسبة الي ذاته سيان اذ القبول للذات نفسي
لا يختلف فيلزم افتقار وجوده الي موجد يرجحه
علي العدم الجايز فيكون حادثا كيف وقد ثبت بالبرهان
القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان
ان وجوب القدم يستلزم ابدا وجوب البقا
وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم
السابق فخرج لنا بهذا البرهان قاعدة كلية
وهي ان ما ثبت قدمه استحال عدمه لان القدم
لا يكون ابدا الا واجبا للقديم وهذا البرهان
الذي ذكرناه لوجوب البقا مختصر وهو مع اختصاره
يقيني لا شبهة في شي من مقدماته والدليل المشهور

بين المتكلمين فيبطل وتقسيم لم يجمع على بطلان
جميع اقسامه وذلك انهم يقولون لو طرا العدم
على القديم لوجب ان يكون له مقتضي اذ طرو
امر لنفسه بغير مخصص لا سيما ان كان مرجوحا
كهذا محال ضرورة والمقتضي اما باختيار او لا
والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير
المختار اما عدم شرط او طريان ضد باطل ان
يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديما
نقلنا الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان
حادثا لزم وجود القديم في الازل بدون شرط
وهو محال وباطل ان يكون طريان ضد لانه
ان طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين
وان طرا بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير
مقتضي لاستحالة تاخر المقتضي عن اثره وايضا
يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من التساوي
اذ دفع القديم السابق وجوده لطريان ضده
اولى من العكس وايضا فالضد ان قام بالقديم
لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاوه لعدم
الاختصاص واعلم ان بمثل هذا البرهان استدل
ائمة السنة رضي الله عنهم على استحالة بقا
الاعراض قالوا بل بنفس وجودها تنعدم ولا
بقا لها اصلا وسوا ما شوهد فيه ذلك كالحركات
والاصوات او لا كالالوان والاعتقادات قالوا لانها

لو

لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا
مثل ذلك في الجواهر مع انها تبقى ويصح عدمها
فاجابوا بان شرط بقايها امدادها بالاعراض
فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض
ومذهب القاضي ان الاعدام يصح ان تكون متعلقا
للقدرة والزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر
فان معقول العدم لا يختلف وفرق بان السابق
مستمر والمستمر يستغني عن المرجح واللاحق طاري
ومقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجح الممكن لا
يستغني عن المؤثر فلاجل هذا تردد في بقاء
الاعراض وجزم الفخر في المعالم بصحة بقايها
وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا ان الباقي باق
ببقاء وان الجواهر انما صح بقاؤها لقيام البقاء
بها قالوا لو بقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى
وهو محال وقد تقدم ان التحقيق في البقاء خلافه
ص ومن هنا ايضا تعلم وجوب تنزهه تعالى
ان يكون جرما او قايما به او محاذيا او في
جهة له او مرتسما في خياله لان ذلك كله يوجب
مماثلته للحوادث فيجب له ما وجب لها وذلك
يقدح في وجوب قدمه وبقايه بل وفي كل
وصف من اوصاف الوهيته ش يعني انك اذا
علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا يقبل العدم
السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب

بقايه علمت استحالة هذه الامور كلها في حقه
تعالى لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان
على وجوب حدوثه وهو الجواهر والاعراض
فقوله ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقايه
قوله جرما اي مقدارا يشغل فراغا فيتناول
الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك
لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التحيز
صفة نفسية فان بقي في حيزه فهو ساكن وان
انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان
وقد سبق برهانه واخصر شي في ذلك ان نقول
الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقايها ولملزوميتها
سبق الكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون
مسبوقا بغيره والازلي ايضا يلزم بقاوه واما
السكون ايضا فلا يكون ازليا والا لاستحال عدمه
فيستحيل ان يتحرك الجرم دايما والعقل والمشاهدة
تكذبانه فنقول على هذا في نظم الدليل على
حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل ان
يكون فيه متحركا او ساكنا لكن التالي باطل
بقسميه فالمقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون
لا يكونان الا حادثين ضرورة فما لازمهما وهو
الجرم يجب حدوثه ويتعالى من وجب له القدم
والبقا ان يكون حادثا وايضا فلو كان جرما
لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر لاستحالة

وجود

وجود جرم لانهاية له فيحتاج الى مخصص يخصصه
بما هو عليه من المقادير دون غيره من المقادير
الجايزة فيكون حادثا وهو محال وايضا فلو
كان جسما مركبا من جزيين فاكثر للزم ان يتوصف
بكل جزء صفة العلم والقدرة والحياة وسايرصفات
الاله لاستحالة وجود قديم غير الله وليلا يلزم
الافتقار الى المخصص من ترجيح بعض الاجزا
بقيام الصفات بها دون بعض لكن قيام الصفات
بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسيأتي
برهان وجوب الوحدانية له جل وعلا واما
ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا يخفى
بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يقبل انقسامه
فاذا عرفت هذا عرفت استحالة التجزية التي
اثبتها النصارى لالاههم تعالى الله عن ذلك
فانهم اعتقدوا ان معبودهم جوهر اب اصل الاقانيم
وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود
ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه
بالابن والكلمة واقنوم الحياة ويعبرون عنه
بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد
مجموعين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب
من جمع احوال لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد
الا في الاذهان وذلك غير معقول لما قلنا والاقنوم
كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ويعبر

بها النصاري الاصل الذي كانت منه حقيقة
اللهم وقد طولوا في دليل الحصر في الثلاثة
فقالوا ان الخلق والابداع لا ياتي الا بهما فقيل
لهم والارادة والقدرة لا يتاتي الخلق الا بهما
فاجابوا بان الاقانيم خمسة واذا استحال ان يكون
تعالي جرما استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما
من اوصاف الاجرام قوله او قايما به يعني بالجرم لانه
يوجب ان يكون عرضا مفتقرا الي محل يقوم به
وقد سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها
قبولا وحصولا والرب جل وعلا يستحيل عليه
التغير مطلقا ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتقر
الي محل ولا مخصص اما عدم افتقاره الي مخصص
فلوجوب القدم والبقا لذاته ولصفاته واما
عدم افتقاره الي محل فلوجوب اتصافه بالصفات
العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة
والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرا
الي محل لكان صفة معني من المعاني والصفة
لا تتصف بشي مما سبق وايضا فلو كان مفتقرا
الي محل لم يكن بالالوهية اولي من المحل الذي
افتقر اليه فان فرض انهما الاهان لزم تعدد
الالهة واذا استحال افتقاره الي محل استحال اتحاده
به ومعني الاتحاد صيرورة الشيين شيا واحدا
وهو محال مطلقا في القديم والحادث وبرهانه
ان

ان احد الشيئين اذا اتحد بالاخر فان بقيا على
حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما
كان المرجود غيرهما وان عدم احدهما دون
الاخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون غير
الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره اليكل
واتحاده به فكذا يستحيل قيام صفته بذاته
غيره واتحادها به فبطل ما قالت النصارى
اهلكهم الله تعالى ان اقنوم الكلمة اتحد بناسوت
عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا
في معنى الاتحاد فمنهم من قال ان الاتحاد يرجع
الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا
يوجب مفارقته لذات الجوهر الذي هو
مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة
ان العين الواحد لا يقوم بذاتين فيكون
الباقي بعض اله لا الاهها وعيسى ايضا قام به
بعض الاله فلا يكون الاها فقد لزم على
من هبهم عدم الاله وفيه ايضا النزول بانتقال
العين وهو محال على الصفات العرضية تكيف
بما هو منفي عندهم وايضا فاختصاص الاتحاد
باقنوم الكلمة دون روح القدس الذي
هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج
الى مخصص وايضا فالاتحاد ان كان واجبا
لزم قدم الناسوت وان كان جايزا افتقر الى

الي مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهية
عيسي جايزة وذلك يفضي الي مثله في واجب
الوجود وهو محال وايضا الاتحاد اما ان يكون
وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلا وان
كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقايص وايضا
يطالبون بتخصيص ناسوت عيسي بهذا الاتحاد
دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر
علي يده من احيا الموتي ونحوه ورد عليهم
ما ظهر علي يد موسي عليه الصلاة والسلام
من احيا العصي ثعبانا ونحوه ويلزمهم
ان يجوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتي الخنا
فس والحشرات لان قصاري ما انعدم منها
علي اصلهم دليل الاتحاد وباجماع ارباب المعقول
ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم من
عدم دليل الاتحاد في هذه الحوادث عدم
المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس
مذهبا يفضي الي تجويز ان يكون الخنفسا
والجعل وغيرهما الهة ومنهم من فسر هذا
الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والما
ونحوهما من المايعات وجميع ما ورد علي الاول
يرد علي هذا ويزيد بان الاختلاط من
احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي
هي خاصية الذات الازلية وسمعت من بعضهم
عند

عند المباحثة يقول نسبته نسبة ضيا الشمس
من الشمس فهي مشرقة عليها ولم يفارق الضو
والاشراق الشمس ولم يعلموا ان اضوا الشمس
اجسام مضيئة كثيرة بعضها يتصل بما اشرق عليه
وبعضها يتصل بغيره واين هذا من الخاصية
المتحدة ومنهم من فسره بالانطباع كانطباع
صورة النقش في الشمع وهذا باطل فان نفس
النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله
فتبين ان المذهب غير معقول وهم اخس الفرق
وارذلها افهاما وادراك الحقايق على مثلهم
عسير وقد قالوا ان عيسى صلب فقيل لهم كيف
يصلب الاله فقالوا المصلوب الناسوت فقيل لهم
كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت
وقد اتحدا ثم قد ورد في انجيلهم ما يشير الى
تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه
والتزامه احكام العبيد من التذلل وطلب الجزا من الله
تعالى حتى قال انا ماض الى ابي وابيكم والهي والهكم
فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد قال وابيكم
فبالمعنى الذي اثبت الابوة لهم من التربية واللطف
ثبتت له وقوله والهي تصريح باثبات الالاهية
لغيره وعزا اصحاب المقالات الى بعض الصوفية
القول بالاتحاد وربما اخذوا ذلك من شطحات
تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجنة الا الله وانا الحق

ونحو ذلك وبعض علما الطريق يتاول لهم وينزههم
عن القول بمثل هذه المقالة ويقول ان السالك
ربما طرات عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى
فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها ويعبرون عن
هذه الحالة بالفنا فيجري على لسانه مثل هذه
الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه
واحساس نفسه لم يصدر منه شي من ذلك ويعذب
بذلك ومنهم من واخذهم بذلك وحكم بالقتل
كفتوى الجنيد في الحلاج قوله او محاذيا له
اي قريبا منه اما قرب اتصال حتى يكون
الجرم مكانا له يتمكن عليه او قرب انفصال حتى
يكون في جهة وكلاهما محال من خواص الاجرام
قوله او في جهة له اي للجرم فليس فوق شي من
العالم ولا تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا
عن شماله لان الجهة تستلزم التحيز وكل متحيز
فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق بيانه
ولم يقل بالجهة احد الا طايفة من المتبدعة وهم
الكرامية والحشوية وعينوا من الجهات جهة
فوق ثم اختلف الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال
انه مماس للعرش تعالى الله عن ذلك ومنهم من
زعم انه مباين بمسافة غير متناهية والحشوية
حملت الا مستوا على ظاهره وامتنعت من التاويل
وسياتي ان شا الله تعالى الكلام على بعض ما اشكل

من

من ظاهر القرائن والحديث في موضع اليق به
من هذا قوله او مرتبا في خياله للضمير يعود
على الجرم ايا كان لا خيال لانه لا يرتسم في الخيال
الا الاجرام واعراضها وبالجملة فقد قامت
البراهين القطعية على وجود الذات العلية
موصوفة بصفات كاملة لا يحاط بها وعلى قيامه
جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل
ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم
مماثلته للحوادث والعجز بعد ذلك عن الادراك
واجب ولا يعرف الا الله جل وعلا

لعمري لقد طفت المعاهد كلها
وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كف حائر
على ذقن او قارعا سن نادم

قوله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث اي
مساواته لها في صفاته النفسية لان كل مو
جودين اما ان يتساويا في صفات النفس او لا
فان تساويا فهما مثلان وان لم يتساويا في صفات
النفس فلا يخلو اما ان يصح اجتماعهما او لا وان لم
يصح فضدان وان صح فخلافان وكل مثلين
فانه يلزم استواؤهما في كل ما يجب لاحدهما او في
كل ما يجوز عليه او يستحيل فلهذا لو اتصف جل وعلا
بشيء ما سبق للزم مماثلته للاجرام واعراضها

وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب لها من
الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبقائه وهذا
معنى قوله فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح الخ
والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراني
ينتظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس
بمتصف بواحد من تلك الامور المذكورة هذا
ان اثبت بالدليل مجملا لجميعها وان فصلته لكل
واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون
جرما الله جل وعلا ليس بحادث وكل جرم فهو
حادث فينتج الله جل وعلا ليس بجرم ثم امض
على ذلك الى اخرها قوله بل وفي كل وصف
من اوصاف الوهيته يعني كوجوب الوحدانية
له ووجوب نفوذ قدرته تعالى وارادته
في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم
ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث
فكذا لا تجب لما ماثلها **فصل** ويجب
لهذا الصانع ان يكون قادرا والا لما اوجدك
ش تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس
الاقتراني لانه اسهل واوفق وان كان الموافق
للفظه انما هو الاستثنائي وسنبينه اخرا عند
شرح لفظه اذ نقول الله تعالى موجد بالاختيار كل
موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر
ودليل الصغرى يتبين بابطال ان يكون فعله
جل وعلا

جل وعلا بطبيعة او علة موجبة وقد سبق
برهان ذلك عند ذكر حدوث العالم ونزيد
قريبا برهان ذلك باتم مما سبق وضوحا عند
كلامنا على كونه تعالى مريدا واما الكبرى فواضحة
لان الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهذا
بعينه معنى القادر وانما قيدنا الايجاد بالاختيار
لانه هو المستلزم للقدرة وساير الصفات
الاتية اما الايجاد بالذات كايجاد العلة والطبيعة
لو صح فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة
قادرة ولا مريدة ولا عالمة ولا حية فالايجاد
بالاختيار لما حققنا بالبراهين القاطعة سهل معه
اثبات هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها
الى كبير نظر فقوله والا لما اوجدك يعني الايجاد
الذي سبق بيانه عند الاستدلال وهو الايجاد
بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان تقول لو لم
يكن صانعك قادرا لما اوجدك وبيان
الملازمة انه اذا لم يكن قادرا كان عاجزا والعاجز
لا يتاتى منه فعل ولا ترك فان قيل لعل
الصانع طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله
فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وساير
العالم لا يكون الا مختارا ويستحيل ان يكون طبيعة
او علة وبطلان التالي وهو عدم ايجادك ظاهر

مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود
الصانع ص ومريدا والا لما اختصت بوجود
ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلا عن نقايضها
الجايزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك
ش المريد من له صفة يرجح بها وقوع احد طرفي
الممكن وان شئت قلت هو القاصر لوقوع احد
طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مريد
لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة
ان نقول الله جل وعلا خصص الجايز باحد الطرفين
الجايزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد
فينتج الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة
اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات وعدمها
بالنسبة اليه لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما
جايزان على السوا ثم انه جل وعلا اوجد هذا
الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصه
باحد الطرفين الجايزين عليه وهو الوجود
ولم يبقه على الطرف الاخر الجايز وهو ان يكون
اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا خصه بالوجود
في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة
كذا بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك او المتاخر
وكذا ما يتعلق بالالوان وساير الاعراض وخصه
بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله واما بيان
الكبرى فلان ترجيح وقوع احد الطرفين المستويين

بغير

١٧

بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون المرجح نفس
ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا
لذاته راجحا لذاته وايضا فلانه ان ترجح
له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته
فيلزم قدمه وان ترجح له من ذاته العدم وجب
استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي
يستحيل عدمه وكلا القسمين باطل فتعين
ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله والسبر
يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجايزين
او الجايزات عليه بدلا عن مقابله الا الارادة وهي
قصد الفاعل الي فعل ذلك الجايز وان شئت قلت
اختياره له فان قلت لعل المرجح لوقوع
احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة
نسبتها الي جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها
تعلقت بايجاد هذا الممكن علي الخصوص بدلا عن
مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن
المتقدم والمتاخر والازمان كلها بالنسبة الي
القدرة القديمة سوا فلا بد اذن من ترجيح الفاعل
هذا الزمان للفعل وحينئذ يوجد لقدرة الفاعل
فيه وكذلك لا بد ان يرجح الوجود بدلا عن العدم
ثم تتعلق به القدرة وقس علي ذلك كل ممكن ولهذا
يقولون القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة علي
وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم

اعرف
حقيقة الارادة

بوقوع ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة
المخصوصة لان وقوع الممكن على خلاف علم الله مستحيل
قلت التخصيص للممكن بالزمن المخصوص
والصفة المخصوصة تاثير فيه بايقاع بعض الجائزات
عليه فلا تتعلق بها الا الصفة المؤثرة والعلم
ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب
والمستحيل فلم يبق الا القدرة والارادة وقد
بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين
ان المتعلق بذلك الارادة وهو المطلوب فان
قلت نقايل ان يقول المرجح لوقوع احد
الجايزين اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله
تقابل قلت هذه مقالة اعتزالية اعني
مراعاة المصلحة وسياتي برهان عدم وجوب
مراعاة الصلاح والاصلح في حقه تعالى وانما بطل
مراعاة المصلحة هنا لترجيح الفعل بها فان
قلت ما ذكرتموه من ان تخصيص احد طرفي
الممكن بالوقوع منه حق المختار لا يكون الا بصفة
الارادة ينتقض عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعاله
في زمن مخصوص وعلى صفة مخصوصة وهو ذاهل
عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها
حتى يقصد اليها قلت الجواب ان كلامنا انما
هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا
اصلا الا في حق نفسه ولا فيحق غيره وانما الموجد

للذوات

للذوات الحادثة وجميع افعالها عموما هو الله
جل وعلا وسيأتي برهان ذلك في فصل
خلق الاعمال فالفعل انما يستدل باختصاصه
بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد
له وهو الله تعالى مريد لا على ان فاعله اي الذي
قام به الفعل واوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل
منا مريد لانا لا نوجد شيا من افعالنا بل الله تعالى
هو يوجدها فينا الا انه تارة سبحانه يوجدها
ويوجد معها صفة تسمى قدرة يتمكن بها تيسر
ذلك الفعل لنا ولا تاثير لهذه القدرة في الفعل
اصلا بل هي مثله فعل لله جل وعلا خلق تعالى
له وفي هذه الحالة التي يخلق الله مع الفعل قدرة
تقارنه تسمى العبد في الاصطلاح مختارا ومكتسبا
وفاعلا والا تسمى مضطرا ومجبورا ثم قد يخلق الله
سبحانه مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور
عليها للعبد وارادة لما خلق فيه وتارة لا يخلق له
ذلك كما انه تعالى مع ارادته الفعل يخلق دون
القدرة قد يخلق للعبد شعورا بذلك وقد لا
هذا جملة قالوا ذوات كالظروف للاعمال المخلوقة
فيها يخلق الله تعالى منها ما شاء وكيف شاء والظرف
والمظروف فعل لله لا تاثير لبعض في بعض فتبارك
من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواه
لا يسئل عما يفعل جل وعلا تنزه وتعالى اقتضت

الخ نظم الدليل على لفظه من الاستثناء وذلك
ان يقال لو لم يكن فاعل ذاته مريدا لما اختصت
بوجود الخ بيان الملازمة انك عرفت فيما
سبق ان لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز
عليه الا الارادة فاعلة فاذا قدر ان الفاعل
غير مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا
عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص عند عدم
المخصص واما بطلان اللازم فمن وجهين احدهما
شاهدة الاختصاص في الممكنات والثاني وهو
ما اشار اليه في العمدة من لزوم انصاف ذات
الممكن باحد امرين وجوب القدم او استمرار
العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما
مضى من برهان حدوث الممكنات عليها
واما الثاني فلشاهدة الوجود فيها وبيان
لزوم احد الامرين عند تقرير عدم الاختصاص
ممكن دون ممكن ان عدم الاختصاص بالوجود
وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة والمخصوصة
يوجب استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمان
المعين يوجب القدم او استمرار العدم لان الزمان
لما كان لا يتصف به الا المتجدد فما ينتفي عنه الا
القديم او استمرار العدم اذ لا تجدد لهما فظهر
ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم
الاختصاص بتلك الامور المذكورة بتعين

منه

فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا الزمان
ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل
في العقيدة ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل
لا ما يلزم في عدم كل واحد ويصح عطف قوله فيلزم
اما قدمك الخ بالواو بدل الفا وهو احسن وافيد
ويكون دليلا اخر مستقلا بنفسه معطوفا على
الاول ونظمه على هذا ان يقال ولو لم يكن فاعلك
مريدا للزم اما قدمك او استمرار عدمك وبيان
الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن مريدا فاذا كان
وجود الممكن لازما لوجوده او لوجود صفة من صفاته
بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزم
قدم ذاتك وقدم ساير الممكنات لاستحالة وجود
الملزوم بدون اللازم وقد مر وجوب القدم
لفاعلك ولصفاته فما لزمهما يجب ان يكون
كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود ذاتك
ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاتك
وعدم ساير الممكنات لاستحالة ترجيح زمان او مقدار
او صفة بلا مرجح ص ومن هنا ايضا تعلم استحالة
كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان اجيب عن التاخير
في الطبيعة بالمانع او فوات الشرط لزم عدم القديم
او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك
الشرط ش الاشارة بهنا راجعة الى لزوم قدمك او
استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضا على امتناع

ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة
وقد عرفت فيما مضى ان من يتاتى منه الفعل
والترك يسمى مختارا ومن لا يتاتى منه ان لم يكن
ان يمنعه مانع من الفعل يسمى علة وان امكنت
سمي طبيعة وبيان لزوم احد الامرين اذا قدر
صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يخلو
ان تكونا قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين
لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو
باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقتضي قدم
لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان
كانتا حادثتين افتقرتا الى علة او طبيعة وداس
او تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان
كون فاعلك قديما والدور والتسلسل محالان
على ما مضى فالعلة والطبيعة حادثتين محال
لوجود ذلك وسايير العالم الموقوف عليها محال
والمحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم
لذلك وسايير العالم والعيان يكذب ذلك
والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة
او الطبيعة قديمتين واستمرار عدمه ان فرضتا
حادثتين وكلا اللازمين باطل فالملزوم وهو
كون صانع العالم طبيعة او علة باطل فتعين ان يكون
فاعلا بالاختيار وهو المطلوب وربك يخلق ما يشا
ويختار ويلزم ايضا على تقدير العلة والطبيعة
قديمتين

قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة
والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات
لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا
المحال في الحقيقة لا يختص لزومه بفرض قدم
العلة او الطبيعة بل يلزم ايضا في فرض حدوثهما
قوله فان اجيب عن التاخير في الطبيعة
او العلة الخ هذا اعتراض من الطبايعيين على
الدليل وهو لزوم قدم العلة او استمرار عدمه
وتقريره ان قالوا نختار ان صانع الحوادث طبيعة
وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث
غير مسلم لان عدم المفارقة انما يلزم في العلة
مع معلولها لان تلازمهما لا يتوقف على شي اصلا
اما ملازمة الطبيعة مطبوعها فمتوقف على عدم
الموانع ووجود الشرايط كما نقول تاثير النار بطبعها
على مذهب الفلاسفة ابعدهم الله في احراق الشي
يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلا لذلك
المحترق وانتفا مانع وهو بلل ذلك الممسوس مثلا
اما اذا وجد مانعها او انتفا شرطها فتوجد هي مع
عدم مطبوعها الذي هو الاحراق قالوا فاذا
تقرر هذا فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة
قديمة لكن تاخر مطبوعها ولم يكن قديما
لمانع منع من وجوده ازلا او فوات شرط فلما
انتفى المانع ووجد الشرط فيما لا يزال اوجدت

تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم الحوادث
ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه انا ننقل
الكلام معهم الى ذلك المانع من وجود الحوادث
او الشرط والشرط لها المتاخر وجوده فنقول
ذلك المانع من تاثير الطبيعة في وجود الحوادث
ازلا لا يخلو اما ان تقدروه قديما او حادثا فان كان
حادثا افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة
قديمة فتحتاجون الى تقدير مانع اخر منع من وجود
هذا المانع الحادث ازلا والمانع من تاثير الطبيعة
قد اخترتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني
حادثا ويفتقر ايضا في تاخر وجوده عن طبيعة
القديمة الى تقدير مانع اخر حادث ثم كذلك
هذا المانع الاخر ويتسلسل فيلزم وجود حوادث
لا اول لها وقد سبق برهان استحالته وان منعوا
التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدا لزم
قدم حوادث العالم لعدم الطبيعة المؤثرة فيها
عن المانع ازلا وان كان المانع من وجود العالم
قديما لزم ان لا يوجد شي من العالم حتى ينعدم
مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق
برهانه فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا
نقول في الشرط المتاخر وجوده عن الطبيعة انه حادث
فيفتقر الى محدث والمحدث على اصلهم طبيعة قديمة
فيحتاجون ايضا الى تقدير مانع من وجود هذا

الشرط

الشرط ازلا او فوات شرط لم يوجد الا فيما لا يزال
وننقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط ويلزم
ما لزم اولا من التسلسل ان قدرت الشرط او الموانع
حادثة وعدم القديم ان قدر مانع الشرط قديما
والى هذا الاعتراض وجوابه اشرت بقولي فان
اجيب عن التاخر في الطبيعة الخ وانما خصصت هذا
الجواب بالطبيعة لعدم تاتي تقدير المانع او فوات
الشرط في تاثير العلة فالدليل السابق ناهض
فيها ولا يتوهم عليه جواب واذا عرفت هذا
عرفت ان امتزاج العناصر التي يذكرها الاطبا
والطبايعيون وانحلالها لا تاثير له في وجود
شي ولا في فساده ولا ان باعتدال الطبايع تكون
صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض
كما يزعمون بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب الا من نوع
واحد لقبل من الكون والفساد عند اهل الحق والسنة
ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل وعلى خلق
شي عند خلقه شيا اخر لا يدل على ان لاحد مخلوقيه
اثرا في مخلوقه الاخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده
وعدمه فيما يتعلق بالتاثير سوا ولقد ضل ابن
سينا وكذب ونهج منهج الطبايعيين مع ادعايه
الاسلام وتستره في الدنيا حيث يقول في رسالته
الطبية ه

وقول بقراط لها صحيح ما ونار وثرا وريح

دليله في هذا ان الجسما اذا ثوب عاد اليها رعما
ولو يكون الجسم منها واحدا لم تر بالآلام حيا فاسدا

تنبيه يدل على ان امتزاج العناصر لا اثر له في حصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة سوا ما قدمناه في ابطال تاثير الطبيعة والعلة ما اشار اليه شرف الدين ابن التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقي كل عنصر عليما كان او لا فان لم يبق فالموجب لانتفاء صورته التي هو عليها وتماسي الاجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجسام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقا الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج فان قالوا انا نجد الحار اذا لاقى الماء البارد مثلا اكسب الحار من سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاترا قلنا تاثير احدي الكيفيتين في الاخري ان كان في زمان واحد لزم ان يجامع وجود كل واحد منها عدمه ضرورة ان المؤثر لابد وان يكون حاصلا حال حصول اثره فيكون كل واحد منها من حيث كونه مؤثرا موجودا

ومن

ومن حيث كونه اثرا معدوما وان كان على التعاقب
وجب وجود الاول محال عدمه لتحقق اعدامه
الثاني وهو محال باتفاق قلنا ولو فرض
وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لزم ايضا
ان يوجد الثاني بعد عدمه ليعدم الاول ويتسلسل
فلا تحصل الكيفية الثالثة ومما يبطل مذهب الفلا
سفة القائلين بالتعليل الناشئ عن الصانع
المختار والارادة ان يقال لهم ما بال الافلاك
وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثر منه ولا اقل
ولم كانت على تلك التقادير المخصوصة ولم تكن
اكثر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها يتحرك
حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك
يتحرك حركتين احداهما الحركة اليومية من المشرق
الى المغرب والاخرى حركاتها في البروج مثلا
ولم اختص كل واحد من السبعة السيارة بفلكه
المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختص
سائر الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن
في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس من
الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم
كان بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي القطب
الجنوبي وبعضها على سمت الرؤس وبعضها مائلا
عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلهم
وهل من مذهبهم في اسناد ذلك الى الفاعل المختار

الذي يخص ما شا بما شا ولا تلاعب بل يرضى بقوله
الا مسلوب العقل والايمان ومن لم ينفعه الله بشي
مما تعب في تعلمه وصار يهذ وهذيان المجانين
وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل افة في ديننا
ودنيانا واخرتنا يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام
فايدة قال ابن دهاق في شرح الارشاد
حين تعرض لاصناف الشرك وصنف اخر من الشرك
وهو اضافة الفعل لغير الله تعالى قال وهذا الصنف
ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها
تؤثر في العالم السفلي تاثيرات في الاجسام والنبات
والمركبات وان البعض يتولد عن البعض وهذا
النوع يختص به الفيلسوفي ومن تابعه من عامتهم
عمي القلوب عموا عن كل فايدة لانهم كفروا بالله
تقليدا الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض
من ان النار تحرق او الطعام يشبع او الثوب يستر
الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها
واجبة وتلك ضلالة تبع الفيلسوفي فيها كثير من
عامة المسلمين قلت وكثير من المتفقهة
المشتغلين بما لا يعنيهم من العلوم وعن مراشدهم
عمي قال وهم فيها على اعتقادات فمن قال بطبعها
تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله
فيها كان مبتدا وقد اختلف الناس في كفره قلت

وهذا

وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة المتفقهة في
زماننا ومن في معناهم من الجهلة ومن قال ان
الاكل دليل عقلي على الشبع دون ان يكون معتادا
كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ومن علم ان الله
سبحانه ربط بعض افعاله ببعض فكلما فعل هذا
فعل هذا باختياره واذا شا خرق هذه العادة
فعل فهو المومن الذي سلم من هذه الآفة بفضل
الله تعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف
ما تقوله المعتزلة ويعتقده اكثر من جهل هذا العلم
من المسلمين ان العبد يوجد افعاله بحسب اختياره
بقدرة خلقها الله له وامره ان يتصرف بها
في غير ما نهاه عنه وذكر خلاف اهل السنة في
تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت
فانظر هذا الخطر العظيم في العقايد وكيف
عرض نفسه من اعرض عن النظر في علم التوحيد
للعذاب المويد والخزي السرمد فارجهم مع
كل كافر وجاحد اللهم اصلح ظواهرنا وبواطننا
واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم
الراحمين ص ثم يجب ايضا لصانعك ان يكون
عالما والا لم تكن على ما انت عليه من دقايق الصنع
في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به
وامداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن

التي تعجز عقول البشر عن الاحاطة باسرارها
ش نظم الدليل على لفظه ان يقال لو لم يكن صانع
عالما لم يكن متصفا بما انت عليه من غاية الاحكام
ودقائق المحاسن التي تعجز عن حصرها وبيان
الملازمة امر معلوم بالبديهة اذ لا يحكم العقل
ويبرزه في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع
المحاسن الا من هو عالم حكيم غاية الحكمة واما
الاستثنائية فمعلومة لضرورة المشاهدة وانه ينبغي
ان تعجب مصنوعاته مما لا يحيط به وصف واصف
ومن جوز صدور تلك العجايب مع كثرتها وخروجها
عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق وكان
ماندا للحق جاحدا للضرورة وحرمت مكالمته
لخروجه عن حيز العقلاء فقل من قال قد يقع الفعل
المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل
فكذا يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول
القايل انا لم نجد في الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة
واذا لم ير دليل لما فلا يرى كثير واذا لم تنتج المقدمة
الواحدة فلا تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك
على خلاف الحس والعادة والعقل فان قيل ينتقض
هذا الدليل بما تتخذه النحل بعجالة من البيوت
المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها
الا المهندسون واختارت خصوصية هذا
الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قريبة من شكل

الدايرة

الدايرة القريب من شكل النحلة والامن معه من
فرج تبقي بين الاشكال ضايعة لغير فايدة
ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين
خاصا بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا اذكيا
المهندسين بعد سبر وبحث عظيم ومعلوم ان
النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فعلها
ما صدر فكيف يصح مع هذا ان يستدل باحكام
الفعل واشتماله على دقايق الصنع على علم صانعه
فالجواب انك قد عرفت ان معتقد
اهل السنة ان الله عز وجل منفرد بخلق كل شي لا تاثير
لغيره في شي ايا كان وان الافعال التي يتصف
بها العقلا وغيرهم كلها منسوبة الى الله عز وجل
خلقا واختراعا وان كان بعضها مسبب الى بعض
من يتصف بها كسبا من غير تاثير اصلا وسياتي
في فصل خلق الافعال تفسير كسب البعض فليس
في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلى موصوفا
بصفاته العلية وكل ما سواه من الكاينات فهي
افعاله والشكل المسدس الذي اتخذه النحل اذن ليس
لها فيه تاثير اصلا بل ولا كسب من غير تاثير لما
ياتي في فصل ابطال التولد من امتناع تعلق
القدرة الحادثة بغير محلها وانما وقع ذلك الشكل
بمجرد خلق الله جل وعز واختراعه والهم النحل
لاتخاذه مسكنا كما الهم ساير الحيوانات لمصالحها

الذي خلق كل شي ثم هدي فهو من جملة ما يدل
علي عظيم علمه تعالي ولو سلمنا انه من فعلها
فلا نسلم انها غير عالمة حينئذ بل خرقت في حقها
العادة والهمت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة
علم بسليمان عليه الصلاة والسلام وبجنوده حتي
قالت يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقايق
العلوم وخلقها لمن ليس اهلا لمطلق العلم فكيف
بدقايقه من ادل دليل علي شرف علمه جل وعلي
وباهر قدرته ونفوذ ارادته وانقياد جميع
الممكنات لمشيئته تعالي وقد ضعف امام الحرمين
في البرهان دلالة الاحكام علي العلم وقال لا معني
للاحكام سوي ان الاكوان خصصت الجواهر باحياز
حتي انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للا
كوان بالدلالة علي العلم وانما الكلام مع الخصم بعد
كونه صانعا مختارا والاختيار دليل كونه عالما
واعترض عليه شرف الدين بن التلمساني
بان الاحكام لا نسلم رجوعها الي مجرد تخصيص
الجواهر باكوان بل هو يرجع الي اختصاص
باكوان وكيفيات خاصة وضرب من الصفات
والاعراض علي مقدار وكل شي عنده بمقدار ثم
دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل علي وفق
الاختيار وانا كل . لا يمنع من دلالة الاحكام
عليه بل دلالة الاحكام اوضح لانه يدل علي العلم

بالضرورة

بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى كلامه
قلت يخرج من هذا انه يصح الاستدلال
على كونه جل وعلى عالما بوجهين الاحكام والاتقان
وان الاول اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التلمساني
في شرح المعالم انه قد تقرر فيما مضى بالبراهين
القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار والفاعل
بالاختيار لابد وان يكون قاصدا الى ما يفعله
والقصد الى الشيء مع الجهل به محال ولا يتصور القصد
من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان يتصور
من الحادث مع العقد والظن والوهم ليلا يتصور
من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال ووقوع ذلك
على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه
فتعين ان يكون عالما ولما كانت الماهيات
المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود الا مع
تخصصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار
وكل وجه وجدت عليه امكن في العقل وقوعها
على خلافه او مثله ولا تخصص الا بالقصد اليه وجب
ان يكون عالما من كل وجه وذلك الدليل
على ان تعالى عالم بالجزئيات لا كما تقوله الفلاسفة
ان علمه لا يكون الا كليا تعالى الله عما يقولون
الظالمون علوا كبيرا قوله وامراده مما يخطها
عليه الضمير في امراده يعود على الجزء المنصوب

في يحفظها يعود على المنفعة وبيان ما ذكر على
سبيل الاشارة ان نقول جسد الانسان مركب
من اصول اربعة الارض والما والها والنار ثم تفصلت
هذه الاربعة الى العظم والمخ والعصب والعروق
والدم واللحم والجلد والظفر والشعر وضع كل واحد
منها لحكمة لولاه لم يكن الجسد بحسب العادة
فالعظم منها هو عمود الجسم فضم بعضها الى بعض
بمفاصل واقفال من العضلات والعصب ربطتها
ولم تجعل عظما واحدا لانه كان يكون مثل الحجر
ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع
ولا يسجد فخالفه الواحد الاحد القيوم وجعل العصب
على مقدار مخصوص ولو كان اقوى مما هو لم تصح
عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منافعه ثم خلق
تعالى المخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب
يبس العظم او شدتها ولتقوى العظام برطوبته
ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسم
لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعباه على
العظام وسد به خلل الجسد كلها فصار مستويا بجملة
واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق
العروق في جميع الجسد جداول لجريان الغذا
فيها الى اركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد
معلوم من العروق صغارا وكبارا لياخذ الصغير من
الغذا حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي

عليه

وقف على
هذه الفوائد
الجليلة

لعله
لخالقه

عليه او انقص او علي غير ما هي عليه من الترتيب
ما صح من الجسد بحسب العادة شي ثم اجري في
العروق سيالا خاثرا ولو كان يابسا او اكثف مما هو
عليه لم يجر في العروق ولو كان الطف مما هو عليه
لم تنفذ به الاعضا ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعا
له ولولا ذلك لكان قشرا احمر وفي ذلك هلاكه
عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينة في بعض
المواضع وما لم يكن فيه الشعر جعل له الكباس عوضا
منه وجعل اصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع
ببقايه ولين اصوله ولم يجعلها يابسة مثل روس
الابر اذ لو كانت كذلك لم يهنه عيش وجعل الحواجب
والاشفار وقاية للعينين ولولا ذلك لاهلكه
الغبار والسقط وجعلها علي وجه يتمكن بسهولة
من رفعها عن الناظر عند قصد النظر من ارخايها
علي جميع العين عند ارادة امساك النظر الي ما تؤذي
رويته دنيا واخري ولم يجعل شعرها طبقا واحدا
لينظر من خللها ثم شفتين ينطبقان علي الفم كي
يصونا الحلق والفم من الرياح والغبار وينفتحان
بسهولة عند الحاجة الي الانتفاع ولما فيهما ايضا من
كمال الزينة وغيرها ثم خلق بعدهما الاسنان
ليتمكن بها من قطع ماكوله وطحنه وجعل اللسان
آلة يجمع ما تفرق من الماكول في ارجا الفم ليتمكن
من تسهيله للاتباع بطحن الارحا وخلق فيه معني الذوق

لكل ماكول ومشروب ولم يخلق جل وعلي الاسنان
في اول الخلقة ليلا يضر بامه في حال رضاعه
بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ لضعفه عما كثف
من الاغذية التي تفتقر الي الاسنان فلما ترعرع
وصلح للغذا خلق له الاسنان وجعلها نوعين بعضها
محدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها
الماكول وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسبحانه ما
اكثر عجايبه واوسع الايات الدالة عليه ولكنا
لا نبصر شيا الا بتوفيق الله تعالي ثم لما كان الماكول
شديدا كثيفا ولم يكن ليجري في الفم الي الحلق
وهو كذلك علي يبسه انبع الله تعالي في الفم عينا
نباعة علي الدوام احلي من كل حلو واعذب من كل شي
عذب فيحرك اللسان الغذا ويمزجه بذلك فيعود
ريقا فينحدر في الحلق بلا مونة ولهذا اذا اعدم
الله تعالي تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يمض
علي الحلق شي وان مضي فبمشقة عظيمة ومن
عجايب هذه العين انها مع عدم انقطاعها
لم يكن ماوها يملا الفم في كل وقت حتي يتكلف
الانسان مونة عظيمة في طرح ذلك عنه بل
طرات علي وجه الجهت فيه ان تتعدي وجه
منفعتها فتبارك الله احسن الخالقين ثم خلق
اظفار اليدين واليدين ليشدد بها اطرافها
لكثرة حركتها والتصرف بها في الامور وليحك بها
وينتفع

الدوام

وينفع بها في موضع الحاجة وانظر الى خلق الاصابع
وجعلها معرفة ذات مفاصل ليتمكن بذلك
من قبضها وبسطها بحسب الحاجة ولما كان الشعر
والظفر مما يطول لما في طولها من المصلحة لبعض
الناس وفي بعض الاوقات وكان جزها مما يحتاج
اليه في بعض الاوقات لم يجعلا كسائر الاعضاء في
تالم الانسان بقطعها فانظر الى دقايق الصنع الجليل
وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور
الاثيم عصى الله بالنعم الجميل ثم هكذا كل عظيم
وعروق قليل وكثير من الجسد على هذه الحكمة
والاتقان وقد اشرنا الى قدر يسير من كثير لاجل له
هذا في جسد الانسان وحده ثم اذا تتبعت عجايب
الملك في الارضين وسايير حيواناتها واشجارها
ونباتها ثم عجايب الملك في السموات وملايكتها
وعرشها وكرسيها ثم عجايب الجنة وسكانها ثم
اهوال النيران وعظيم عذابها واختلاف انواع
العذاب لاهلها اطلعت على ما تتحير فيه العقول
وتدهش اسماعه الالباب لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون
هذا وكل ما اطلع عليه جميع البشر من ذلك شيء
يسير جدا لا بال له فحجاب ما غاب عنهم من ملك
الله تعالى ص وحياء الا تنكث بهذه الاوصاف التي
سبق وجوبها ش يعني وتجب ايضا صانعك ان

يكون حيا والالزم ما ذكر وبيان الملازمة ان تلك
الاوصاف السابقة وهي كونه قادرا وما بعده
مشروطة عقلا بكون المتصف بها حيا فلو فقد عدمه
لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه
لكنا نتفي تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها
على ما تقدم فنفي شرطها وهي كونه تعالى حيا محال
ص وسميعا بصيرا متكلما والا لاتصف لكونه حيا
باضدادها واضدادها افات ونقص وهي عليه
محال لاحتياجه حينئذ الى من يكمله كيف وهو الغني
باطلاق المفتقر اليه مستواه على العموم ش اي ويجب
لصانعك ان يكون سميعا بصيرا متكلما لان كل حي
قابل لصفة فانه لا يخلو عنها الا الا مثلها او ضدها
لما عرفت فيما سبق وسنعيده فيما ياتي من استحالة
خلو القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل
للاتصاف بهذه الصفات او اضدادها امتناع اتصاف
المرئي بها وصحة اتصاف الاحياء بها فالصحيح اذن لقبول
هذه الصفات اما الحياة او امر يلازم الحياة وايا ما كان
يلزم عليه اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الحي بكونه
سميعا بصيرا متكلما لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه
اصم اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه تعالى
مستحيلة لكونها افات ونقايص وهو جل وعلا
منزه عن كل نقص نقلا وعقلا لان النقايص
مفتقرة الى الازالة والناقص مفتقر الى من يكمله

وذلك

وذلك يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار
على واجب الوجود الغني باطلاق المفتقر اليه
كل ما سواه مستحيلان على الضرورة ويلزم على
تقدير تلك النقايص ان يكون المخلوق المتصف
بالكمالات اضدادها اكمل من الخالق وذلك مما لا
يعقل ص والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة
على الدليل السمعي لان ذاته تعالى لم تعرف حتى
يحكم في حقه بانه يجب الاتصاف باضدادها
عند عروها ش يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك
الاوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الاوصاف
كمالات فيجب اتصافه بها وبالاتصاف باضدادها
فيكون ناقصا لانه قد فاته الكمال وهو ان الكمال
نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف
الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالا
في الشاهد ان يكون في الغايب كذلك الا
ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وهما
ممتنعان في حق الله تعالى لانهما من عوارض الاجسام
وذاته تعالى لم تعرف حتى نعلم ان هذه الاوصاف
كمالات في حقه يصح اتصافه بها بحيث يلزم
اذا اتصف بها ان يتصف باضدادها وانما نعرف
من صفاته جل وعلى بالعقل ما دلت عليه افعاله
فان لم يدل الفعل على ان الى السمع فان لم يرد
وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هذه

الصفات الثلاث ممنه في اثبات كونه تعالى سميعا
قوله تعالى اني معكما اسمع وارى وقوله تعالى انه
البصير وقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وقوله
تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في السا
جدين واحتجاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام
في نفي الالهية الاصنام لقوله تعالى لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده كذلك لما تمت
له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها
ابراهيم على قومه واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين
الصفتين لا يتوقف عقلا على الاتصالات الجسمانية
ودل التصريح بهما على انهما صفتا كمال وجب اعتقاد
ما دلت عليه الاي ولا تحوج للتاويل لا عقلا ولا سمعا
وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز بشرط القرينة
ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات
الشرط بدون شرطه فتعين البقاء مع تلك الظواهر
وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام الاخرة
متى كان ظاهره جائزا وجب اعتقاده الا ان
يدل دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى متكلما
فالسمع فقال الامام الفخر اجمع الانبياء والرسل
عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما قال ابن
التلمساني وقد اجمع المسلمون ايضا على ذلك على الجملة
وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل بم يدل على
اثبات كونه جل وعلا متكلما بطريق السمع ان يقال
ان

ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت
صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون
الباري تعالى متكلما وان دلالة المعجزة تتنزل
منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت او انت
رسولي فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون
مصدقا لرسله فلو اثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدار
قلت قال ابن التلمساني انه سوال قوي وجوابه
ان من ادعى انه رسول الملك عبرا من الملك ومسمع
وقال اية صدقي ان يغير الملك عادته المالوفة
ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه
الذي التمسه فيعلم جميع الحاضرين انه رسوله
وانه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس
ويكفي في العلم بتصديقه ايجاده للفعل الدال
على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال
على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم
ان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول مسلم
ولكن في تتنزل منزلة الموافقة على قول يدل
على ارادة ذلك كما يدل بعض الاشارة على ذلك
والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع
في دعوى الاشعرية هو القول النفسي والنزاع
فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها والا
فعال كثيرا ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك

نظرا للعادة والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاذ ابو
اسحق على انه تعالى متكلم بانه ملك ولا يتم الملك
الا بامر ونهي ولجواز تردد الخلايق بين امر مطاع
ونهي متبع وقال كل صفة جايزة لا بد وان تستند
الى صفة ازلية والا استحال ما علم جوازه ويستحيل
رد الامر والنهي الى الارادة او العلم وساير الصفات
غير الكلام النفسي على ما سنبينه عند اثبات صفة
الكلام في فصل اثبات صفات المعاني فيجب اثباته
لله تعالى والطريقة الاولى تؤول الى نفي النقايص
وقد عرفت ما في الاستناد في نفيها الى العقل
والاعتراض على الثانية ان يقال لا مانع ان يكون
هذا الجواز لتردد الخلايق بين امر مطاع ونهي
متبع يستند الى صحة امر بعضنا بعضا فان قيل يلزم
عليه الدور او التسلسل لانا ننقل الكلام الى الامر
هنا الذي استند اليه المامور المطيع له فانه يجوز
ان يكون ذلك الامر ايضا مامورا مطيعا لغيره
فان كان الغير مامورا لزم الدور والا لزم التسلسل
قلت لا يلزم ذلك الا لو كان يجب ان يكون
كل شخص امرا ومامورا اما مطلق الجواز فيكفي في
صحة ما سبق واحتج الاستاذ ايضا على اثبات الخبر
لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا
لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا
ذلك واعترضه شرف الدين بن التلمساني بانه

اثبات

اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل
وعلى من قضايا جزئية. وجدلية فلا يسا عد
الخصم على تسليمها واخذ القضايا الكلية من المحسوسات
والوجدانيات لا يتم الا باستقراء عادات واثبات
احكام الله تعالى وصفاته لا توخذ من الوضايا العادية
فالوجه الاعتماد على السمع وسنمنع ان شا
الله تعالى معنى الكلام القديم الموصوف به جل وعلى
س ولا يستغنى بكونه عالما عن كونه سميعا بصيرا
لما نجده من ورة من علمنا بالشي حال غيبته ومن
تعلق سمعنا وبصرنا به قبل ش اعلم ان العقلا اختلفوا
في معنى هاتين الصفتين فذهب الحياي وابنه ومن
تبعهما الى ان معنى السميع والبصير شاهدا
وغايبا هو الحي الذي لا افة به وهذا باطل فان
الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر
من الصفات المتعلقة وسلب الافة لا اختصاص له
بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه
كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس ولانه لو صح ذلك
لصح ان يقال العالم والقادر هو الحي الذي لا افة به
ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الروية
تابع لحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها
ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا بنفس المثال المنطبع وهو الشبه
المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك
الشي بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجلدية المودية الى الحس
المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين

على صورة صليب في مقدم الدماغ قالوا واما السمع
فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات
اذا صادمت الهوى الراكد في الصماخ المجاور للعصبة
المفروشة في اوعية الصماخ المدودة عليه كالجلد
على الطبل حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة
المودعة في تلك العصبة على راي وتاديه الى الحس
المشترك على راي والحس المشترك على هذا
الراي كحوض تصب فيه خمسة انابيب وهي الحواس
الخمس ولذا سمي مشتركا والنفس هي المدركة بواسطة
كلوح تعتروه ومذهب اهل السنة ان السمع والبصر
ادراكان لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان به
واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو
باجراء الله تعالى عادته بخلق ذلك وحجتهم فيه او غيره
وحجتهم ان قبول المحل للادراك نسبي له فلو اشترط
فيه شرط لزم توقف الصفة النسبية على شرط
وهو محال وقد اعترض الامام علي بن قال ان
الرويه بسبب الانطباع فانا نرى نصف كرة العالم
وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالزام صحيح
على من يقول ان الادرك المثالي المنطبع لا مطابقة
الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة للادراك
والزمهم الامام ايضا عدم رويه الاطراف
والعروض لاستحالة ارتسام هذه الابعاد في نقطة
الناظر واعترضه بن التلمساني بانه ان اراد

الانطباع

الانطباع بكيفية العظم فهو من معنى ما قبله وان
اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة
لا امتداد لها فكيف ينطبع فيها ما له امتداد فيقال
انما يمتنع لو كانت حقيقة بحيث لا تقابل البسيط منها
الا نقطة اما اذا كان فيها انطباع مع استدارتها
مثلا فلا مانع من انطباع الصغير المثال المطابق
للكبير بحسب المادة والزم الامام ايضا على القول
بالانطباع في السمع ان لا تعرف جهة الصوت وفيه
نظر وان لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضا بحث
هذا ما يتعلق بالسمع والبصر على مذهب الفلاسفة
وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري
الى ردهما الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهيد
والخبير فانهما يرجعان الى تعلق العلم على وجه
خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بانا اذا
علمنا شيئا ثم ابصرناه او اسمعناه وجدنا بين الحالتين
تفرقة بديهية وذلك مما يدل ان الابصار والا
سماع مغاير للعلم والى هذه الحجة اشرت بقولي
في اصل العقيدة لما نجد من ورود الخ الا اني فرضت
تاخير العلم بالشيء عن تعلق السمع والبصر والامام فرض
العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين واعترضه
شرف الدين بن التلمساني هذه الحجة بان مجرد
التفرقة لا ينتج ان تكون التفرقة بينهما تفرقة
نوعية ولانهما نوعان خارجان عن نوع العلم وهو

نسخة كالبيضة

محل النزاع ومانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات
وقلتها فان البصر تعلق بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق
العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر
كالعيان او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى الا
ختلاف محل العلمين فعند الروية يكون العلم حاصلا
بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق
امثاله ويعدم من العين وللشيخ ابو الحسن الاشعري
قولان احدهما انهما اذا كانا يخالفان العلم بجنسهما
مع مشاركتهما العلم في انهما صفتان كاشفتان
يتعلقان بالشي على ما هو به والقول الثاني انهما
من جنس العالم الا انهما لا يتعلقان الا بالموجود
المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم المطلق
والمقيد وكلاهما مع ذلك صفتان زايدتان على علمه
تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال التلمساني
وما ذكرناه من الاشكال قادح وارد عليه ومن قال
من المعتزلة انه سميع بصير لنفسه فهو يردهما الى العلم
وصار بعض المعتزلة الى ان الباري جل وعلى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا لا يرى كما انه لا يرى وهو
قياس مذهبهم في اشتراط اتصال الاشعة وانبعا
ثها من بنية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها
في الروية وسياتي ان شا الله تعالى في فصل
الروية ابطال مذهبهم في ذلك باشبع قول
ص وبهذا ثبت كونه مدركا عند من اثبته والتحقيق

فيه

منبه الوقف لما تقدم ان التحقيق في نفي النقايض
الاعتماد على السمع وقد ورد في السمع والبصر
والكلام ولم يرد في الادراك وجزم بعضهم
في نفيه لما راه ملزوما للاتصال بالاجسام يعني
ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وبالجملة
مجموع ما فيه ثلاثة اقوال واقربها الوقف كما قدمنا
ش الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو كونهما كائنين في حق الحي ايد بين
على العلم للتغرقة الضرورية بين العلم وبينهما
وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته عند
من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ذلك
ويعنون بالادراك المدركات والمشمومات
والمذوقات فتقوله وبهذا يثبت كونه مدركا
عند من اثبته معناه ان دليل الادراك عند
القايلين به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة
بهذه الاشياء ايزم على العلم بها للتغرقة الضرورية
بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر
على العلم وان كانت زايدة على العلم لا يتصف به
منها وهي كمالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم
يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها
نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه
جل وعلى محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات
زايدة على علمه لكنه على ما يليق به تعالى عن نفي

الاتصال بالاجسام ونفي الملزوم عن ذاته العلية
والالام ولهذا اجمعوا ان لفظة الشم والذوق
واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يوذن
به من الله الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك
في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته
محال وانما الادراك المتنازع في اثباته في حقه
تعالى امر وراء الشم واللمس والذوق وليست هذه
الثلاثة نفس الادراك ولا لازما عقليا لها
وانما هي في حقنا اسباب عادية خلقها الله وعلى
معها غالبا والدليل على ان الادراك امر زايد
عليها انك تقول شممت التفاحة فلم اجد لها
ريحا وكذا لمست وذقت فلم اجد ولو كان
الادراك غير زايد عليها لكان هذا اللفظ
متناقضا ولا اعتقد بعض العلما الملازمة العقلية
بين الادراك وبينها وايهام ذلك منع اثبات
هذه الادراكات لله جل وعلى وجعل الاحاطة
بمتعلقاتها لا خلل في علمه تعالى والى هذا
القول اشرت بقولي وجزم بعضهم بنفيه
اي بنفي الادراك المعلق بالمشمومات والمذوقات
والملموسات بعيني وبينفي عنه بالعلم وقولي لما راه
ملزوم لها للاتصال هذه صحة الناظم وقوله والحق
انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال
بالاجسام لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال

والانفعال

والاتصال شرط فيه فالنسبة الينا عادة لا عقلا
وقولي التحقيق فيه الوقف اي في الادراك يعني
الانكشاف انك لا تدري اهو ثابت له تعالى
زايد على علمه ام لا فترك الجزم باحد الامرين
لعدم ظهور دليله وهذا القول مختار المقترح
وابن التلمساني وحجتهما ما اشرنا اليه بعد وهو
ان التحقيق عندهما في نفي النقايص الاعتماد
على دليل السمع وقد ثبت في السمع والبصر والكلام
كما قدمناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب
الوقف عن اثباته ونفيه فصل ثم نقول
يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها
معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادرا بقدرة
ومريدا بارادة ثم كذلك الى اخرها ش يعني بالا
وصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادرا
الى ومتكلما وانما لم يعدها ثمانيا بزيادة كونه
مدركا لما راى في التنازع في هذه الصفة
الثامنة ولم يقل ان التحقيق فيها الوقف واما
كونه قديما وباقيا فقد تقدم ما في ملازمتها
لصفة القدم والبقا واعلم ان هذه الصفات السبع
التي فرغ من برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها
معاني اخر هي علل لها صفات معنوية واحوال
معنوية نسبت الى المعاني التي هي عللها ككونه
قادرا علة القدرة وكونه عالما علة العلم وهكذا

الي اخرها وتسمي هذه العلل اللازمة للمعنوية
صفات المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات
لا تتصف بوجود ولا عدم ص معللة بمعني قايم
بالذات وعللها صفات موجودة قايمة
بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة
المعنوية ش هذا كله علي القول بصحة الواسطة
بين الوجود والعدم واما علي القول بنفيها فليس
ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية
فالمتكلمون علي فريقين فريق ينفي الحال
وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفات اثبات
لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فالقايلون بنفي
الاحوال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من
المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات
المعاني والقايلون بثبوت الحال كالقاضي وامام
الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة اقسام نفسية
ومعنوية ومعان ووجه الحصر ان المتحقق اما
ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول
الوجودية والثاني الحال وهو اما ان يكون
الغير الذي تحقق به ذاتا موصوفة او معنى
يقوم بموصوفه الاول الحال النفسية والثاني
المعنوية وجعلها بعض المتاخرين ستة اقسام
ضم الي هذه الثلاثة ثلاثة اخري وهي
السلبية والفعلية والجامعة لجميع الاقسام ولهم
في

فق
علي حقيقة الحال

فق

69

في تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات
السلبية فقالوا انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ
وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو
ذلك وقد يكون بعض السلوب جايزة في حقه
تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك
كعفوه تعالى وحلمه بعد الجناية فانه عبارة
عن اسقاط العقوبة مع تحقق الجناية واما
الصفات النفسية فقيل انها عبارة عن كل حال
ثبت للذات غير معللة وقيل كل صفة اثبات
للذات من غير معنى زايد على الذات وقيل
هي كل صفة ثبوتية زايدة على الذات لا يصح توهم
انتفايها مع بقا الذات الموصوفة بها وهي في
الحقيقة راجعة الى شي واحد ويمثلون النفسية
بكونه واجب الوجود ازليا ابديا وفيه نظر
والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب
وقد سبق ذلك والمحققون يرون ان الصفات
النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شي ولو
عرفنا الذات ولا نعرف الله الا الله واما الصفات
المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبت للذات معللة
بمعنى قايم بالذات وقيل كل صفة لازمة للذات
لاجل معنى قايم بالذات واما صفات المعاني
فهي عبارة عن كل صفة قايمة بموصوف موجبة
له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فبين

المعاني والمعنوية ملازمة عند اهل السنة ملازم
العلة معلولة واما صفات الافعال فهي عبارة
عن صدور الاثار عن قدرته وارادته جل وعلي
واما الصفات الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة
عن كل صفة تدل علي معني يندرج فيه ساير الاقسام
الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا
مريدا حيا الي اخرها ومثال صفات المعاني
العلم والقدرة والارادة الي اخر الصفات السبع
او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل
وعلي ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها
بالاسما الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي
والمميت ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالي
وجلاله وعظمته وكبرياوه ونحو ذلك ومن
المحققين من يقسم صفات الباري تعالي باعتبار
اخر غير ما سبق الي قسمين الي اضافات لا وجود
لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة
وهي متغيرة متبدلة والي حقيقة كنفس العلم والقدرة
والارادة وهذه لا تتغير ولا تتبدل تنبيه
اجمع القايلون باثبات الاحوال وانها واسطة
بين الوجود والعدم فان الوجود مشترك زايد حقيقته
علي الماهية ليس بموجود والا لساوي وجوده
وجود غيره فيريد وجوده فننقل الكلام الي هذا الوجود
الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا معدوما والا لاتصف

الشي

فق العدم نقيض الوجود

الشي بنقيضه اذ المعدوم نقيض الوجود فكيف
يكون صفة له فاذن تعين انه واسطة وهو
المطلوب وايضا السواد يشارك البياض في اللونية
ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة
لتمايز لما به التباين لما به التشارك فاما ان يوجد هاذان
الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض
او يعدما فيتركب الموجود من المعدوم ورد
الاول بان الوجود عين ذات الموجود وتميزه
عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتجويز القيام
وفيه نظر قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت
الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل
والحدود والمقدمات الكلية في الادلة وهو
ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة اصولية
وهو كون العموم هل هو من عوارض المعنى
ام لا فعليك بها واذا عرفت هذا كله فمقصودنا
من هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت
صفات المعاني له تعالى والرد على المعتزلة
المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب كونه
جل وعلا قادرا مريدا عالما حيا الى اخرها
قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته
لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته تعالى كما في حقنا
واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكلما فوافقوا على

انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة
في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم جعلوه حروفا
واصواتا يخلقها جل وعلى في محل من الاجرام
ويتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم
لانه لا يكون الا حادثا وقيام الحوادث بذاته
تعالى محال فمعنى كونه تعالى متكلما عندهم
انه خالق للكلام في غيره وجاهم هذا الفساد
من حصرهم الكلام في الحروف والاصوات
وسيأتي تحقيق القول معهم ان شاء الله
تعالى واستثنى بعضهم له البصرة كونه جل وعلى
مريدا فقالوا مريدا بارادة حادثة لا في محل
فالتزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة
احدها تجدد الاحوال الحادثة على الازلي جل
وعلى وذلك يفضي الى حدوث من وجب قدمه
وتقدم بسط ذلك في حدوث العالم الثاني
قيام المعنى بنفسه وهو محال الثالث عود حكمه
الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال
والزموا ايضا مخالفة اصلهم في نفي صفات المعاني من حيث
لم يقولوا مريدا لنفسه كما قالوا قادر لنفسه وعالم
لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق قالوا انه
لو كان مريدا لنفسه كما قالوا عالم مثلا لنفسه
لعم كل مريد يتعلق كل ممكن واصلهم خروج كثير من
الممكنات

الممكنات كالمعاصي ونحوها عن كونها مرادة لله
تعالى ان يكون في ملكه ما لا يريد وما
تخيلوه في ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة
التعلق بكل ممكن على ما ياتي برهانه وتحكمهم
بان النفسي هو الذي لا يعم لا يخفى فساده وهم
قد نقضوه في القادرية فانهم زعموا انه تعالى
قادر لنفسه مع ان افعال العباد الاختيارية
غير مقدورة عندهم لله تعالى الله عما يقول الظا
لمون علوا كبيرا وايضا يلزم في حدوث الارادة
التسلسل من حيث انها حادثة مختص بوجود
بدلا عن العدم وزمان متعين بدلا عن غيره
فيفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت ساير الحوادث
اليها ثم ننقل الكلام الى تلك الارادة فيلزم فيها
ما لزم في الاولى وهكذا ابدا ولهذا قال
مشايخنا ان كل صفة له تعالى يتوقف الفعل عليها
ولا يصح ثبوته بدونها فالقول بحدوثها يودي
الى التسلسل وما اجابوا به من الهوس الذي
لا ينتحله عاقل وهو ان الارادة لا تراد كما ان
الشهوة لا تشتهي ظاهر الفساد لكل ناظر فان
الارادة الحادثة وجد فيها دليل الافتقار
الى ارادة اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده
بدون مدلوله والشهوة لا دليل الى افتقارها
الى شهوة اخرى بل يجوز ان تشتهي وان لا تشتهي

وقد وقع في العادة الامران فالشهوة مما يجوز
ان تتعلق بها الشهوة والارادة الحادثة مما يجب
ان تتعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم
ايضا قيام الحوادث بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة
وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلى فقد قالوا
بقيام احوالها الحادثة ولا فرق في الدلالة على
الحدوث بين تجدد الاحوال المعنوية الحادثة
على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكعبي
والنجار واتباعهما الى انكار هذه الصفة اصلا
وتاولوا كونه مريدا لما ورد السمع باطلاقه فقال
الكعبي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها
ومنشيها وبالنسبة الى افعال العباد انه امر بها
وقال النجار مع كونه مريدا انه غير مغلوب ولا
مستكره وفسر الصفة الوجودية المتعلقة بصفة
سلبية لا تعلق لها اصلا بغير من اتصف بها والدليل
على رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه
تعالى مريدا وقد تقدم واما الفلاسفة فانكروا
صفات الباري تعالى كلها قالوا ولا يتصف الا
بسلب كتسميتهم له مبدا او بقضية مركبة من
سلب واضافة كتسميتهم له جوادا ومعناه انه
يعطي من غير بخل وقد سلكت المعتزلة اثارهم
بتغيير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة والاهوا
المردية واحيانا الله واماتنا على اتباع السنة وانالنا
من

من عصمته ما يكون لنا في الدنيا والاخرة اعظم جنة
امين يا رب العالمين ص اما التحقق تلازمها
في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لزم ان
تكون الذات حدة ارادة علما ثم كذلك
ما بعدها لثبوت خاصية هذه الصفات بها
وكون الشيء الواحد ذاتا معنى محال لانه يلزم
ان يضاد نفسه لان الايضاد وان يستلزم وجود محل
ولا يستلزمه وذلك جمع بين متنافيين وان يكون
الوجود ان فاكثر وجودا واحدا على القول بنفي
الاحوال واصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد
حلاوة ش اعلم ان المعتزلة لما سمعت على ان
العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم
وقادر بقدرة ومريد بارادة وحي بحياة الزمهم
اهل السنة رضي الله عنهم اعتبار الغايب بالشاهد
قالوا والجمع بين الغايب والشاهد يفتقر
الى جامع والاجراء التطبيق والتشبيه وعنوا
بالشاهد الحادث وبالغايب القديم وقيل المراد
بالشاهد ما علمناه والغايب ما لم نعلمه قالوا والجوامع
اربعة جمع بالحقيقة كقولهم الاحكام منا العالم شاهد
من لا العلم او ذو العلم والباري عالم فله علم وهذه
عمدة من ينفي الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام
شاهد دليل في العقل على ان الصانع علما به
والباري تعالى محكم متقن لافعاله فدل على ان له

علما والجمع بالشرط كقولهم الباري تعالى مريد وكل
مريد قاصد للفعل والقصد مشروط بالعلم فالباري
تعالى له علم والاثبت للمشروط بدون الشرط والجمع
بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم
والعالمية متلازمان والعالمية مرتبة على العلم
وقد ساعدتهم على اثبات العالمية غايبا فيلزم من
اثبات العالمية العلم لان التلازم ثابت بينهما من
الجانبين فلو صح وجود عالمية عالمية ولا علم لصح ثبوت
علم ولا عالمية ولا يقولون به وهذا البرهان
بهذا الطريق وهو طريق التلازم اشرت بقولي
اما لتحقق تلازمهما في الشاهد اي تلازم الاوصاف
السبع المعنوية وصفات المعاني وقد عرفت فيما
مضى تفسيرهما والمجرد وهو قولي لتحقق متعلق
بالفعل من قولي قبله تلازمهما بمعان وقولهم ان
الاحكام انما علقت في الشاهد لجوازها والجواز
منتف في احكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل
وهو لا يلزم وابطال لعكس العلة وهو لازم فان
الجواز في الشاهد دليل على تعليل الاحكام المعنوية
بما بينها فلا يلزم من عدمه في حق الغايب عدم الدليل
الذي هو التعليل لانه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول وهم قالوا لا يلزم ذلك وصفات المعاني
علل للصفات المعنوية اي فيلزم من عدمها
عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم

قالوا

قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نفوا في حق الغائب
صفات المعاني واثبتوا معلولاتها وهي الصفات
المعنوية فقد عكسوا المعلول واما قولي واما لانها
لو ثبتت بالذات فهو دليل اخر على اثبات الصفات
وتقديره ان يقال لو ثبتت تلك الاوصاف السبع بالذات
من غير معان تقوم بها للزم ان تكون الذات قدرة
ارادة علما حياة الى اخرها وبيان الملازمة انه قد
تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية
مثلا يلزمها الاشتراك في الاعم وهو الحيوانية وذلك
غير حقيقة الانسان فيلزم ان المشارك للانسان
في الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلية
في مسئلتنا خاصية العلم من التعلق بالمتعلقات
على وجه الاحاطة والكشف وخاصية القدرة من تاتي
وجود الممكنات بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة
زايدة عليها ان تكون هي بنفسها علما قدرة على
الضرورة ولا يخفى عليك اجراء الالزام في باقي الصفات
السبع وهذا على اصل المعتزلة الذم فان الاشتراك
في الاخص يوجب عندهم الاشتراك في الاعم اي هو
علة له ونحن نقول بلازمه لا انه علة له وسيأتي
الاعتراض عليهم في ذلك وبالجملة فيلزم على كلا
التقديرين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص
تلك المعاني يجب ان تكون الخمسة تلك المعاني واما

بيان بطلان التالي وهو لزوم ان تكون الذات غير
تلك المعاني فالبينة اشرت بقولي لانه يلزم ان يتضاد
وان لا يتضاد الخ يعني انه يلزم على كون الذات
نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة احدها كون الذات
ضد الشيء مع ضد له وذلك ان الذات اذا كانت
نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم
يضاد الجهل وان لا يضاده لانها ذات والذات
لا تضاد الجهل وما غيره لان التضاد من خواص
المعنى ولا تتصف به الذات واحكم مثل هذا
في القدرة والارادة وباقي الصفات الثاني من
اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك ان المعنى
يلزم لوجود المحل وعدم وجوده وذلك
ان المعنى يلزم لوجود المحل والذات يلزمه
لعدمه واذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود
لازميها المذكورين لاستحالة وجود الملزوم بدون
لازمه الثالث من اللوازم اتحاد الوجودين بل
الوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات
اذا كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها
بوجود تلك الصفات اي صار المجموع وجودا واحدا
وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره
عند ذكرنا استحالة التركيب في حقه تعالى وذلك ان الشيء
لو اتحد بغيره اي صار معه شيئا واحدا لزم اما ان
تنعدم حقيقة كل واحد منهما او تزيد او تنعدم
حقيقته

حقيقة احدهما دون الاخر والاقسام كلها باطلة
فالاتحاد المقسوم اليها يكون باطلا ضرورة انحصاره
في اقسام كل واحد منها باطل اما بطلان انعدام
الحقيقتين فلانه يلزم ان يكون الموجود غيرهما
فاتحادهما يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما
معا فلانه يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين
واما بطلان وجود احدهما دون الاخر فلان الاتحاد
يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منها على وجه لا يكون
فيه تعدد ولا عدم احدهما وبقا الاخر ويلزم ايضا على
الاتحاد في تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في
شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها لا وبعضها
يوثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الاخر
وبالجملة فاتحاد الشيء مع غيره مما لا يعقل مطلقا والى
الاول من هذه اللوازم اشرت بقولي لانه يلزم ان
يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشرت بقولي وان
يستلزم وجود محل ولا يستلزمه والى الثالث اشرت
بقولي وان يكون الوجودان وجودا واحدا قوله
فاصل هذه المسئلة المشهورة بسواد حلاوة يعني
ان مبنى الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين
او الصفات لشيء واحد على هذه المسئلة المشهورة
وذلك ان العقلا اختلفوا هل يجوز ان تكون خاصيتا
عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة كسواد هو
حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا فالذي

احال ذلك وهو الحق الذي لا مرية فيه طرده في الصفات
الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلاوة انه
يلزم منه ثبوت التضاد وتغيره على موضوع واحد
فان السواد لا يضاد الحلاوة بياض البياض والحلاوة
لا تضاده فاذا اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت
التضاد وانتفاؤه ذلك محال قال المفترع اعلم ان مسئلة
سواد حلاوة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الا
حوال اما من نفاها وقال انها وصف الشيء وجوده
فحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون
الوجودان وجودا واحدا ذلك محال وذلك كله يطرد
في الصفات الازلية فلو ثبت لشيء واحد خاصية القوة
والعلم للزم منه ان يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك
محال او يلزم ان يكون الوجودان وجودا واحدا
ص فالوا يلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك
مستلزم جوازه قلنا معنى التعليل هنا التلازم
لا افادة العلة معلولها الثبوت ش احتج القائلون
بنفي الصفات بانها لو وجدت للزم تعليل الواجب
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما
بطلان التالي فلان الواجب لو علل لكان ممكنا من
حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون
له العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلى وذاته لم يكن
الا معدوما وهو حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب
لا محالة وايضا فالباري جل وعلى لا يتصف بصفة

ممكنة

ممكنة فاذا كان الشي واجبا لا يجامع كونه معللا اجاب
ايمتنا بمنع الاستثنائية وذلك ان التعليل اذا اطلق
في صفات الباري تعالى على القول بثبوت الاحوال
فليس معناه الا الالتزام اي هذه الصفة الواجبة
له تعالى كالعلم مثلا تلازم صفة اخرى واجبة له جل
وعلى تسمى حالا كالعالمية مثلا وليس معناه ان
صفة العلم افادة العالمية الثبوت بعد ان كانت العالمية
معدومة والا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق
المؤثر على اثره ويلزم ايضا اتصافه تعالى بالحوادث
وذلك كله محال واذا رجع معنى التعليل الى معنى
التلازم لم يلزم منه تاثير العلة في معلولها لان
التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تاثير لاحدهما
في الاخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين
من غير تاثير ايضا كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه
وعلمه يلازم كلامه وعلمه يلازم عالميته على القول بان
العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب
اشرت بقولي قلنا معنى التعليل الخ ولكنه التقييد
بالظرف في قولي معنى التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا
من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال المعنوية في الشاهد
وذلك انهم قد اختلفوا اذا خلق الله تعالى في ذات
الجوهر علما مثلا ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته على
القول بثبوت الحال فهل الصانع تعالى فعل المعنى والحال
الملازمة له او انما فعل المعنى والمعنى ملازم للحال وعدم

تعليلها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب
المحققون الي الاول وهو الحق الذي لا شك فيه ومعني
التعليل عندهم لا شاهدا وغايبا ثبوت التلازم
بينهما في طرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال
من المتكلمين ان الفاعل يفعل المعني والمعني يوجب
الحال ولم يفعل الحال الفاعل اصلا فقوله في ذلك
باطل قطعا لان تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال
مع التقدم لزم تاخر المعلول عن علته بالزمان
وهو محال وان اثرت في الثبوت مع مصاحبة وجودها
له لزم عدم تقدم المؤثر علي اثره ولزم التحكم
اذ ليس اسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي
افادة ثبوت الحال باولي من اسناد ثبوت الحال
للفاعل وهي افادة ثبوت العلة بل طلب الحال للمعني
اقوي من طلب المعني له لان الحال لا تعقل مميزة
الا باعتبار معناها بخلاف العكس فان اجابوا
بترجيح العلة للتاثير لكونها اصلا قيل لهم لا ملا
زمة بين كون الشي اصلا وكونه موثرا وانما يصح
التاثير لمن وجبت له صفات الالوهية من كمال
العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية
الي غير ذلك من الصفات التي لا تليق الا بالله
جل وعلي ولو كان كون الشي اصلا لغيره يقتضي
استقلاله باثبات غيره اللازم له للزم ان يكون
تعالي انما اوجد الجواهر وهي تستقل بايجاد الاعراض
وذلك

وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل
وعلى تقدير صحته فانما يصح باعتبار صفاتنا الحا
دثة هي واحوالها فامكن اسنادها اليه تعالى واما
صفاته جل وعلى فكلها واجبة والواجب من
لازمه وجوب القدم والبقاء اذ الوجوب نفي قبول
الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له لا سابقا ولا
لاحقا وفي ذلك تحقق قدمه وبقائه فلم يصح
اسناده لمقتض اصلا فلا معنى للتعليل ان
اطلق منها الا التلازم وظاهر كلام المقترح
ان الخلاف جار ايضا في تعليل الواجب فانه قال
في تقرير الواجب عن شبهة المعتزلة التي سبق
تقريرها من قال بان التعليل معناه التلازم
يقول قد يتلازم الممكنان وقد يتلازم الواجبان
ولا فاة ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم
لا يجب الا باعتبار وجوب معناه فانا قلنا انه لا
يعقل متميزا لا باعتبار ولا يثبت فيه اختلاف ولا
تماثل باعتبار معقوليته وانما يثبت ذلك فيه باعتبار
معناه الموجب له فكيف ينفي باعتبار وجب انتهى
وحاصل جوابه ان الامكان الذي الزمته المعتزلة
في تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين
في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل العدم
لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاته
اما على القول الاول في معنى التعليل فظاهر واما

على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب
معانيها وجوب لها وكانها معها ذات واحدة
اذ لا ذات للاحوال متميزة حتى يقال انها تقبل
العدم في ذاتها وانما استفادت الوجوب من غيرها
فتكون ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته
تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا يصح باجماع اهل
السنة بل باجماع المسلمين وبقي النزاع في مجرد
اطلاق لفظي والحق منع كل ما يوهم حدوثا او نقصا
في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلى واعلم ان الفلا
سفة احتجت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة
المعتزلة السابقة فقالوا لو وجدت الصفات لزم
ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة
بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي
شرط في القدرة والعلم والارادة فيلزم ان تكون
المشروط مفتقرا الى الشرط ومتاخرا عنه في العقل
والافتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن عن
الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتقدم
على واجب الوجود محال والجواب منع الملازمة فان
الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر يفيده الغير
الوجود فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل
نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية
عن المقتضي باطلاق وان عنيتم بالافتقار الملازمة
وعدم انفكاك احد الوجودين عن الاخر منعنا

الاستثنائية

الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي
الوجوب فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او الوجود
الذي سميتموه انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود
او يستلزم الامكان فان الامكان ما يتحقق بصحة
الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما
ولا ارتفاع احدهما بالامكان ولا احتياج لكل منهما
فاتركوا عنا اذن لفظ الافتقار والامكان الموهمين
لما تقررت استحالته من الاحتياج الى المؤثر وقولوا
كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما
ولا ارتفاع احدهما بفرض وجودهما محال او قولوا
لا يمكن ثبوت واجب بلازمه واجب اخر ولا يصح ثبوت
واجب الا خاليا عن واجب اخر وحينئذ تبدو فضيحتكم
بادعائكم ما لا تجدون الى تصحيحه سبيلا سوى المغا
لطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف
ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذا صح
النفي عقلا لا تقديرا في الخيال او خطورا بالبال
كما تخطر المستحيلات عند اعراض العقل عن وجه
استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخيلات على ضعفها
وجعلوها ادلة فيما لا يهتدي في فيح صحراء الصعبة
المسالك الا عقل النافذ المؤيد بهدايته تعالى
قال شرف الدين بن التلمساني ولما اعتقد الفخر
صحة هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة في ان
الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الامكان

وان كل مركب مفتقر الى جزيه وجزوه غيره والمفتقر
الى الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب بامتناع
اتصاف واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال
على امكان كل ما سوى الله استشعر النقض بصفات
الله تعالى فقال مرة هذا مما استخبر الله تعالى فيه
يجب القول بامكانها من حيث ذاته وجزم اخرى
وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق اليها فقال
هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته
جل وعلى وصاهي في ذلك قول الفلاسفة ان
العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب يقتضيه
ونعوذ بالله من زلة العالم قلت واشنع من
هذا ونعوذ بالله تصريحه بان الذات قابلة لصفاتها
فاعلة لها ومن شنيع مذهبه عده الصفات المجرد
نسب واضافات وتسميته لها في بعض المواضع
مغايرة للذات مع ما علم ان ائمة السنة يمنعون اطلاق
الغيرية في صفاته تعالى لما يوذن به من صحة المفارقة
كما يمنعون ان يقال هي هو لما يوذن به من معنى الاتحاد
والذي قاده اليه كثرة هذه الآراء الفاسدة باجماع قراره
من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت
الصفات ولاجل ذلك تراه هذه مع ان الشيء لا يتكثر
بتكثر صفاته كما لا يتكثر بتكثر اعتباراته قال شرف
الدين بن التلمساني والتركيب في الذات لازم له
ايضا فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة
والارادة

والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها
ما لا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يوش
كالعلم ومنها ما يتعلق ولا يوش كالعلم ومنها ما يتعلق
ويوش كالقدرة والارادة فاذا تمايزت واختلفت
اقتضت وجوها مختلفة في المقتضي ولما استشعرت
الفلاسفة ذلك لم يسعهم الا نفي الصفات ولبسوا على
المسلمين باطلاقهم نفي حقايقها وفسروها
باسوء مبانيات لماهياتها كتفسيرهم له عالما بانه
ليس بجسم ولا جسماني وهم ساعدون على هذا
التنزيه ومطالبون باثبات انه علم بما دلت عليه
الافعال من الاحكام والاتقان اللهم انا نعوذ برضاك
من غضبك ومن ان نفتتن عن ديننا وثبتنا
على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على
سنن شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهرا وبا
طنا حتى نلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين ص
قالوا لو وجدت لذات تكثر القدم بها والاجماع
ان القدم واحد قلنا الموصوف لا تكثر بصفاته
بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة
وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات
الالوهية واحد ش هذه شبهة اخرى للملحدة قالوا
لو كان صفات الباري تعالى معاني موجودة لكانت
معه جل وعلى في الازل قدماء وهو معنى قولي للزم تكثر
القدم والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلى يستحيل

عليها الحدوث فاما بطلان التالي فبالاجماع ان
القديم واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر
القديم تركيبه وكثرة اجزايه بسبب وجود الصفات
فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب
تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لا لغة ولا عرفا
ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة
وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم
وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الا
ستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع
الذي نقلتم على ان القديم واجب يجب ان يكون
معناه ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية جل
وعلى واحد لا ثاني له لا ان معناه ان حقيقة القدم
لا تثبت الا لشي واحد من غير نظر الى كونه موصوفا
او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما
قلناه وعلى ما ذكرتموه فازيلوا الاشتراك من
اللفظ الذي لبستم به وقولوا الامة مجمعة على انه
لا صفات له فلا تجدوا حينئذ الى صحته سبيلا وكيف
يصح ان ينعقد الاجماع على ما قامت البراهين القطعية
على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي غرت
الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت
الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشا
الى سوا السبيل ص قالوا لو وجدت للزم تعدد
الالهة لمشاركتها له في اخص وصفه وهو القدم

وذلك

وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان
القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان تكون صفة
نفسية فضلا عن ان تكون اخص ش هذه
شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان
له تعالى صفة موجودة للزم تعدد الالهة
والتالي معلوم الاستحالة فالمقدم مثله وبيان الملا
زمة ان الصفات الوجودية له تعالى لا تكون الا قديمة
لاستحالة اتصافه جل وعلى بالحوادث واخص وصف
الباري تعالى القدم لانفراده تعالى به والاشتراك
في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيلزم ان تكون
تلك الصفة لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى
في ساير صفاته فتكون عالمة قادرة مريدة حية الى
غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها
فقد لزم من وجود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت
النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة وهي الذات والعلم
والحياة فانتم الذين اثبتم ذلك وزيادة اولى بالتكفير
والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف
وهو سلب لانه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي هذه
الاضافة سلب لا محالة والباري عز وجل موجود
واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص
مقوم للشي والشي لا يقوم بنقيضه الذي هو العدم
وبالجملة فالاخص لا يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا
وليس ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية ذاتية للانسان

وليست اخص وصف بل الاخص هو الذاتي الذي به
تقومت الماهية وامتازت عن غيرها كالنفس
الناطقة للانسان مثلا فاذا كان الوصف سلبيا
فبينه وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي
في العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا
عن ان تكون اخص ان لم يثبت للقدم اول مراتب
الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو
الاخصية وفضلا مصدر فعل محذوف اي فضل
فضلا بمعنى بقي وضميره يعود على المنع او النفي الذي
فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفي واثبات
لفظا نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه
او معنى نحو تقاصرت الهمم على ادنى العدد فضلا
عن ان تترقاه اي لم تبلغه فضلا عن الترقي ونحوه
لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت
فضلا عن الاخصية والقصد الى استبعاد الادنى
اعني ما دخله النفي بمعنى اعده بعيدا عن الوقوع
كالنظر الى الفقير وبلوغ الهمم في المثالين واستحالة
ما فوقه اعني ما دخلته عن بمعنى اعدت بمنزلة
الحال الذي لا يمكن وقوعه كالاعطا والترقي
فيهما وهو من قولك انفقت الدراهم والذي فضل
منها كذا اي بقي فالمعنى في المثالين انتفى العطا
بالكلية والذي بقي منه عدم النظر وانتفى الترقي
وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة انتفت
في

في القدم الاخصية وبقي منه عدم الثبوت والاحسن
انه لا محل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم حالا ومن الخطا
في هذا التركيب ما يقال ان فضلا بمعنى تجاوزا وان
المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور الهمم
قاله التفتازاني في حاشيته واما قولهم كفرت النصارى
باثباتهم الذات والعلم والحياة فخطا اذ لم يكن تكفيرهم
بمجرد اثبات ذلك بل باثباتهم الله تعالى ثلاثة كما
قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
وقد قدمنا شرح مقالتهم التي لا يرضى بها مميز
من الصبيان فضلا عن من فوقهم ومن معنى شبهة
المعتزلة السابقة وهي الزام الاشتراك في الاعم
لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو القدم
احتجاجهم بانه لو كان لله تعالى علم لكان علمه
يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا واخص وصف
علمنا تعلقه بالمعلوم المعين والاشتراك في الا
خص يوجب الاشتراك في الاعم فيجب اذن مماثلة
علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمهما او حدوثهما
وكلاهما محال والجواب ان هذا الاشتراك مشترك
الالزام لانهم يلزمهم مثله فيما اثبتوه لله تعالى
من العالمية فان عالميته تعالى اذا تعلقت بالمعلوم
المعين وتعلقت عالميتنا به لزمهم عين ما الزمونا
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك
في الاخص انما يستلزم الاشتراك في الاعم الذاتي

والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف
فهم الماهية عليهما فانا نتعقل العلم مع الذهول
عن كونه قديما او حادثا ثم نقيم الدليل بعد ثبوته
علي انه قديم او حادث تنبيه اختلف في
اخص وصف الباري جل وعلي فقال قوم من
المعتزلة انه القدم وقد سبق رده ومنهم من
زعم انه حال توجب له تعالي ان يكون حيا عالما
قادرا مريدا ولا افصاح في هذه المقالة عن هذه
الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة
علي الاختراع واختاره الفخر في بعض كتبه واحتج له
بان موسي صلوات الله وسلامه علي نبينا وعليه
اجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين
فقال له رب السموات والارض وما بينهما فلولا ان
ذلك خاصية الاله لما كان الجواب صحيحا ولا لايقا
قال ابن التلمساني ولا حجة له في ذلك فان ما
كما يسال بها ويراد بالسوال فهم الحقيقة قد تطلق
لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسي عليه الصلاة
والسلام يصلح لتمييزه تعالي عن ساير الممكنات وقول
الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف
لا يثبت لغير الله تعالي ردا علي المعتزلة اذ تزعم ان العبد
يشارك الله تعالي في ذلك باعتبار انه يوجد افعاله
عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان
القدرة علي الاختراع عنده من صفات المعاني
التي

التي يستدعي الاتصاف بها تقرر الذات بدونها
في العقل فلا يكون اخص وصف الذات والا لدار
ذلك والله اعلم قلت واذا تبين لك ان اخص
وصف الباري جل وعلى مجهول عرفت ان ذاته
تعالى غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين
واليه ذهب القاضي وامام الحرمين وحجة الامام الفخر
في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو من
اول مصنفاته انها معلومة وعلى المنع فهل مطلقا
ولو في الاخرة او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة
بعد نقل سيف الدين عن الامام والغزالي المنع
مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج
من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة
بما تقدم من جواب موسى عليه السلام لفرعون حين
ساله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا بانا
نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشيء فرع معرفته
وهو مردود فان الحكم على الشيء فرع الشعور به بوجه ما
ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل
النزاع واحتج القايلون بانها غير معلومة بالمنقول
والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون به علما
وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمي
الله من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى
وبالجملة فعجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريايه
جل وعلى وباهر جلاله وعلى جلاله بل عجزها عن

عجايب صنعه في مخلوقاته يكاد يكون معلوما من
الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين
الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور اربعة اما
الوجود واما كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية
والوجوب واما السلوب وهي انه ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض واما الاضافية وهي العالمية والقادرية
والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات
مغايرة لها لا محالة وليس عندنا من تلك الذات
المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي الا انها
موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على ان ذاته
غير معلومة وقال ايضا كل ما عرفناه من صفات
الله تعالى فان مفهومه غير مانع من وقوع الشركة
يعني لان بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة
الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى
مانعة من وقوع الشركة يعني لان ذاته جزئي حقيقي
فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا قياس جلي
من الشكل الثاني ووجه نظمه ان يقال لا شي مما عرفناه
في حقه تعالى بمانع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى
مانعة من وقوع الشركة ينتج لا شي مما عرفناه بحقيقته
تعالى وهو المطلوب واعترض عليه بانه لا نزاع انه
تعالى مميز في وجوده بهذه الاوصاف عن ساير الموجودات
وانما النزاع في ان هذا التمييز تمييز بالحقيقة او
بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير معلومة
من حيث

من حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة فان
قال ان لفظ الله غير سائغ من الشركة من حيث
الوضع وان كان القاطع على امتناع الشركة فيه عقلا
فهو كلي قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية
وتغليب والا فالعلم بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع
الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الاول
ايضا مناقشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف
الدين رحمه الله تعالى فمنها اطلاق الكيفيات على
بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موهم للتجدد والتغير
ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى ولا
يقال بدعة واما حمله على اطلاقه ان الحكماء سموا الكيفية
بوجه لان بعضهم نقضا فقالوا هي صفة لا تستدعي نسبة
ولا قسمة لذاتها وهذا القدر من الصفات كذلك الا ان
الفلاسفة زعموا ان الكيفيات من اقسام الممكن
الموجود وسماه الامام بالكيفية من الازلية والابدية
والوجوب يرجع الى تقديسات في الذات وسلب
عند المحققين فمعنى الازلية هو العدم وهو سلب
العدم السابق ومعنى الابدية وهو البقاء وهو سلب
العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء
قال ومن احتج على انه ثبوت بانه يوكد به الوجود
وتاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يحقق بنقيضه فجوابه
انه يحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا حق لا شك فيه
كذا نقول وجود واجب اي لا ينتفي بحال ومنها التسمية

الصفات بالاضافات وهي عند الاشعرية اما
حقايق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة
ذوات اضافات او احكام وقد ردها الى الاضافات
ابو الحسين البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما ينهج منهج
الفلاسفة فان اراد الامام ذلك فالكلام معه
لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل في مواخذة معنوية
وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا
في الشاهد لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة
وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات
وقلتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد
والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقايق غايبا على وجه
الكمال والتنزيه ومنها اطلاقه ان صفاته مغايرة
لذاته وايمة السنة رضي الله عنهم يمتنعون من اطلاق
ذلك لما يوهم لفظ الغيرية من صحة المفارقة ولم يرد
شرع باطلاقه فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية
ثم الاعتراض الجملي المعنوي على هذا الدليل ان الامام
اذا ادعى في استقرايه انه يعلم انه لا علم عند احد من
البشر من ادم الى اخر مميز يوجد من البشر سوى ما ذكره
فلا يخفى سقوط هذه الدعوى وان ادعى ان هذا هو
الذي وجده فيمن استقراه من البشر فلا نعيد ان الحاصل
لجميع البشر ليس الا ذاك ويعارضه ما تدعيه الصوفية
من الرياضة بعد تصحيح العقيدة واحكام الفرايض وتناول
الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام الذكر على طهارة

الظاهر

الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى
بترك الدعاوي والتبري من الحول والقوة ظاهرا
وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف
كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
وقال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم
بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين
السر وهو امر ياتي بتجليات وكشوف لامور بخلق
علوم لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال ولا بطرق
الاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة
بخلقها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم كما لا
يعرف الاكمه حقايق الالوان ولا سبيل الى تعريفها
بالقول للغير بل باشارة العارف كما قيل

تشير فادري ما تقول بطرفها
واطرق طرفي عند ذاك فتفهم

ويقال لمن يفهم عنك الامر اشرق فيه ما اشرق فيه
ولا يعنون بذلك حولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون
تلك البصيرة الباطنة والمواهب الربانية التي لا ريب
فيها ولا شك وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام
فقال ما زاغ البصر وما طغى فاني له الجزم بنفي جميع
ما يدعونه ونحن لا ننكر ان يخص الله تعالى عبدا من
عبيده بعلم ما كما قال تعالى في الخضر وآتيناه من لدنا
علما وانما ننكر على من يدعي روية عاجلة او تقدما
على مرتبة النبوة او مشاركة فيها او انه عالم بالله تعالى

على احاطة واذا جاز خلق ادراك لنا بالله تعالى في
الاخرة هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو معرفة
المؤثر اثره فلا يجزم العقل باستحالة خلق مثل ذلك
في القلب ويكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلا
كنسبة الحاصل عن الروية فالحق اذن ان نجزم
بجواز ذلك ولا استحالة واذا كان ذلك يرجع الى
الوجدان وفضل الله تعالى لا نهاية له فلا علم لي
الا بحال نفسي وحال غيري لا اعرفه الا باملا صادق
في العادة ولم يوجد وما تدعيه الصوفية لم نميزه
فنعلم ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه
او الى ترق في العلم بالصفات والاسما فكيف بالجزم
ان الله تعالى لم يخلق لصديق ولا نبي مرسل سوى
ما نعلمه نحن من الله تعالى والله تعالى يقول لاعلم
الخلق وقل رب زدني علما ومتعلق السوال المامور
به ممكن والله اعلم واحتج الفخر ايضا بانا لا نتصور الا ما
ادركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالالم
واللذات او ببديهة العقل كبسايط القضايا
الاولية وهي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان فهذه طرق معرفة التصورات
وماهية الباري تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان
ولا ببديهة العقل فليست مدركة لنا والاعتراض
منع حصر التصورات فيما ذكر لانه بنا على رايه
في التصورات انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع

ثم اذا

ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فاي مانع
من ان يخلق الله تعالى لبعض عبيده علما ضروريا
بلا سالم بخرق العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله تعالى
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ص ثم لا
يجاب الاخص في باب التماثل بمنع لوجوب الاشتراك
في الاعم مع انتفاء الاخص ش هذا اعتراض على المعتزلة
في قولهم ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك
في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثلين
هما المشتركان في الاخص علة في اشتراكهما في الاعم
وتقرير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص
لو كان موجبا للاشتراك في الاعم اعلة له كما زعموا
لما وجد الاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في
الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن
التالي باطل فالمقدم مثله ودليل بطلانه ان الفرس
والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهو الحيوانية
وليسا مشتركين في الاخص كالناطقية اذ الناطقية
هلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية
وهي ذاتي اعم وليا يشتركان في الاخص وهو
السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك
في الاخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الاعم
لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه كالاشتراك
في الناطقية التي هي الانسان اخص فانه يلزمه
منه الاشتراك في الاعم الذاتي هو الحيوانية ولا يلزم منه

وجود الاشتراك في الاعم الذاتي كالحيوانية للانسان
مثلا وجود الاشتراك في الاخص كالناطقية له
اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم
والى اصل الذي ينكره عليهم جعلهم الاشتراك
في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه
ملزوما له مما لا شك فيه **ص فصل** ثم نقول
يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة
اذ لو كان شيء منها حادثا للزم ان لا يعري عنه
او عن الاضداد نظيره الحادث ودليل حدوثه طريان
عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا يتحقق
ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة وقد
تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم
ش لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات
شرع في اثبات احكام واجبة لها من ذلك القدم
ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى انه لو كان شيء
من صفاته جل وعلى حادثا للزم حدوثه والتالي
باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة
من انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم ان لا
يعري عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى
وسنعيد ايضا برهانه فيما بعد من ان القابل
للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وما لا يعري عن
الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها
وهذا

وهذا معنى قولي وما لا يتحقق ذاته بدون حادث
يلزم حدوثه ضرورة اي ما لا يمكن مفارقة ذاته
للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديما
ووصفه اللازم له حادثا لكان مفارقا لوصفه
اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي
ودليل حدوثه طريان عدمه فهو جواب عن
سوال مستشعر من قولي للزم ان لا يعرى عنه او
عن الاتصاف بضده الحادث وتقريره ان يقال
لا نسلم انه لو كان شي من صفاته تعالى حادثا يلزم
حدوثه قولكم لانه لا يعرى عنه او عن ضده
الحادث نمنع ان ضده حادث بل يجوز ان يكون
قديما فحينئذ انما يلزم ان لا يعرى عن ذلك الحادث
او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه
لانه لم يلزم اذ ذاك من قدمه تعالى وحدوث
بعض صفاته عروه عن جميع اوصافه لغرض
القدم في بعضها وهو اضداد تلك الاوصاف
الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث
لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا
ويستحيل ان يكون قديما لانه لو كان قديما لما
طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم
فاذن لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها
او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما
حادثان ضرورة ان ما ثبت قدمه استحال عدمه

هذا معنى قولي ودليل حدوثه اي حدوث ضد
الوصف الحادث طريان عدمه يعني بدليل الاتصاف
بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقا
ضده الذي اتصف به مثل ما اذا اجتمع الضدان وقوله
لما عرفت من استحالة عدم القديم بيان للكون طريان
العدم على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة
قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال
على حدوث العالم يعني تقدم له في الدليل الثاني
لحدوث العالم حيث استدل على حدوثه بحدوث
صفاته اي فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لدل
على حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه
اذ وجه الدلالة واحد والدليل بجميع طرقه يستحيل
ان يوجد في موضع ولا يدل عليه قوله ص فان
قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل للشيء لا يخلو
عنه او عن ضده ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما معا
مع طريان الاتصاف باحدهما فيتحقق ذانه بدونهما
فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنهما فقوله
لها الجواز ان يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات وهو
محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالاكوان
ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه
فعله كالعلم والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة
للزم الدور او التسلسل لتوقف احدانها عليها
ش هذا اعتراض اخر على الملازمة في قولنا
لو كان

لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه
وتقريره ان يقال لا نسلم ملزومية حدوث الصفات
لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يعرى عنها او عن
اضدادها الحادثة دعوى قولكم في بيانها لان
الموصوف بها قابل لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن
ضده غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز خلو القابل
للصفة عنها وعن ضدها ويكون قديما عاريا في
الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف
بها او ببعضها فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه
بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقته لجميعها
وجوابه ان قبول كل ذات لما تتصف به من الصفات
لا يكون ابدا الا نفسيا لتلك الذات اي يجب لها
ذلك القبول نفسيا للذات بل كان يطرا عليها
بعد ان لم يكن يتوقف في طروه على الذات الى قبولها
ايضا له فان كان القبول الاول لزم الدور وان كان
قبولا اخر غيره نقلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل
والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور
او التسلسل واذا ثبت ان القبول نفسي للذات لزم ان
يكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا بنفسه
بنسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها
التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك الاجناس المقبولة
ضرورة استوا نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن
جميع ما تقبله من اجناس محال مطلقا اعني في حق الحادث

الصفات

وفي حق القديم تخلوها عن بعض اجناس صفاتها
التي تقبلها محال اما استحالة الخلو عن الجميع
في حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة
عرو الجواهر عن جنس الاكوان وهو الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر
اجناس الاعراض التي تقبلها واما في حق القديم
جل وعلى فلانا نعلم قطعا استحالة عروه عما دل عليه
من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفت في حقه
هذه الصفات لاستحال ان يوجد فعل من الافعال
فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو
محال على الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات
لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي تقبلها لما عرف
من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المعقولة الى الذات
القابلة لها واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى
وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان تكون كلها
قديمة اذ لو كان شيء منها حادثا والفرض انه ما يمكن
ان يعرى عن صفة من صفاته لزم ان يكون وجود
ذاته حادثا لكن الحدوث على ذاته مستحيل وبهذا تعرف
ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قائمة
فقد تبين لنا بهذا مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث
العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته عرفنا
منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات
عما تقبله من الصفات والثاني في حق الغائب وهو
وجوده

وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان
على وجوب قدمه جل وعلى من مناسبه وجوب القدم
لكل صفة من صفاته تعالى لما علمنا ايضا من استحالة
عرو الذات عما تقبله من الصفات والحاصل انما الفقد
التلازم بين كل ذات وبين كل اجناس ما يقبلها من
الصفات صح ان يستدل بما علم من حدوث احدهما على
حدوث الاخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على قدم
الاخر قوله ولو فرضنا حادثة للزم الدور او التسلسل
لتوقف احداثها عليها هذا جواب عن سؤال استشوت
وروده وتقريره ان يقال ما ذكرتم في حق الحوادث
من استحالة عروها عن بعض ما تقبله وهو
الاكوان فيلزم ان لا تعرى عن سائر ما تقبله مسلم
لان استحالة عروها عن الاكوان معلوم بالضرورة
واما ما ذكرتم في حق القدم من استحالة عروه تعالى
عن العلم والقدرة والارادة والحياة فلم استحالة
عروه عن سائر ما يقبله من الصفات قد ابسلم لكم
القول باستحالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى
يتم لكم استدلالكم بها على استحالة عروه عن سائر
صفاته قولكم في دليل استحالة عروه عن الاوصاف
المذكورة ان فعله الموجود دال عليها من حيث توقف
ايجاده الاختيار به على اتصافه بتلك الصفات المذكورة
قلنا انما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله بتلك
الصفات وجوبا وقتيا اعني وقت ايجاده ذلك الفعل

لا وجوبا مطلقا بحسب الذات والذي يوجب استحالة
العرو الثاني لا الاول لما علم ان الوقتية المطلقة
اعم من الضرورية المطلقة ويلزم الاعم غير ملزوم
الاخص والحاصل ان الذي انتج دليلكم اعم من مدعاكم
جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك الصفات
وجوبا وقتيا بل وجوبا مطلقا وبيان ذلك انه لو قدر
الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة
ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها
بامثالها ليتمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى
تلك الصفات الاخر فان قد لها الجواز ايضا لزم
حدوثها ايضا ولزم اتصاف فاعلها بامثالها ليتمكن
بها ايضا من ايجادها ولزم الدور ان كانت هذه
الصفات هي الاولى او التسلسل ان كانت غيرها
فاذن الافعال لا يمكن صدورها عن فاعل تكون
تلك الصفات في حقه جايزة لا يقال نحن انما اعترضنا
على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل وهذا الذي
ابتنم به لم يصح الاستدلال به على ذلك بل حاصله
استنباط دليل اخر على وجوب تلك الصفات للفاعل
وهو انها لو كانت جايزة للزم الدور او التسلسل لانا
نقول ايضا استلزام جواز تلك الصفات الدور او التسلسل
من حيث ان كل جايز لا يكون الا فعلا حادثا والفعل
الحادث يدل على تلك الصفات ثم ننقل الكلام اليها
ويلزم الدور او التسلسل يصح ان نقول ان الفعل يدل
على

على وجوب تلك الصفات وجوبا مطلقا بحسب الذات
وذكر الدور والتسلسل في هذا الجواب بيان لوجه
دلالته على ذلك واليه الموفق وقوله ليتوقف احداثها
اي على امثالها ص واذا عرفت وجوب قدم الصفات
عرفت استحالة عدمها لما قدمنا من بيان استحالة
العدم على القديم ش هذا ظاهر وقد قدمنا برهان
القاعدة الكلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال
عدمه ص فخرج لك بهذا استحالة التغير على
القديم مطلقا اما لذاته فلوجوب قدمه وبقائه
لما مر واما في صفاته فلما ذكر الآن ومن ثم استحال
على علمه تعالى ان يكون كسبيا اي يحصل له عن دليل
او ضروريا اي يقارنه ضرر كعلمنا بالمنا او يطرا عليه
سهو او غفلة واستحال على قدرته ان يحتاج الى
آلة او معاونة وعلى ارادته ان تكون لغرض
وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به
ان تكون بجارحة او مقابلة او اتصال او تكون
كلامه حرفا او صوتا او يطرا عليه سكوت لاستلزام
جميع ما ذكر التغير والحدوث ش هذا كله ظاهر
ولنزده بيانا فنقول اما وجه استحالة التغير على
الذات العلية وعلى صفاتها فلانه ان كان
من عدم الى وجود فوجوب القدم للذات الكريمة
ولجميع صفاتها يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب
العدم السابق على الوجود وان كان من وجود

الى العدم فوجوب البقا لهما يدفعه لانه عبارة
عن سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق
في العقيدة ذكر برهان وجوب العدم والبقا للذات
العلية وصفاتها ولما كان ذكره في الصفات قريبا
من هذا الموضع قلت واما في صفاته فما ذكر لان
ولما كانت من الذات بعيدا عن هذا المحل عبرت في
الاشارة الى ما سبق من برهان قدمها بقولي فلما
سر واما ما ذكرت من استحالة الكسب على علمه تعالى
فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثا وعلمه جل
وعلى قديم لا يتجدد وانما قلنا ان الكسبي لا يكون
الا حادثا لانه اما ان يعبر بالعلم الحاصل عن النظر
وهو الذي عليه العرف او بما تعلقت به القدرة
الحادثة ولا يخفى فساد ذه وحدوثه على كلا التفسيرين
وهذا الثاني هو معناه الاصلي وهل يستلزم سبق
النظر عقلا او عادة فيكون في العقل احداث علم
واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر فوافق
الشافعية من هب امام الحرمين وهو الحق من ان قبول
الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي لا يتقدم النظر
لا يصح ان يكون شرطا للقدرة على العلم لان القدرة
مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا يصح ان يكون شرط
الشيء ما لا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط
النظر في العلم فلما اتفقنا على ان العلم النظري
يجوز ان يقع ضروريا واذا عرفت استحالة الكسب

على

على علمه تعالى لايذانه بسبق الجهل واتصاف الذات
العلية بوصف حادث عرفت ان ما وقع في الكتاب
والسنة موهما ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب
القطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد
فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا
وليعلمن الكاذبين فليس المراد انه تجدد له تعالى
بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف
وعلمه جل وعز ازلي يحيط بكل معلوم وعلى وفق
علمه القديم وارادته النافذة تجري الكاينات
كلها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وتاويل
الاية ان المراد الاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين
بما علمه منهم الآن من خير او شر واطلق العلم على
الجزا المتاخر عن وقوع امارته من خير او شر لان وقوع
ذلك كله على وفق علمه جل وعلى وتسمية الجزا بالعلم
من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز
سايغ شايع في اللسان والفتنة قال الزمخشري وهي
الامتحان بشدايد التكليف من مفارقة الاوطان
ومجاهدة الاعدا وساير الطاعات الشاقة وهجر الشهوات
والملاذ وبالفقر والقحط وانواع المصايب في الانفس
والاموال ومصابرة الكفار على اذاهم وكيدهم وضررهم
والمعنى احسب الذين اجروا كلمة الشهادة على السنتهم
واظهروا القول بالايمان انهم يتركون لذلك غير
ممتحنين بل يمحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم

وثبات اقدامهم وصحة عقايدهم ونصوح نياتهم
ليتبين المخلص من غير المخلص الراسخ في الدين
من المضطرب والمتمكن من العابد على حرف
انتهى قال ابن عطية والصدق والكذب على
بابهما اي من صدق فعله قوله ومن كذبه واما
ما ذكرت من استحالة كون علمه تعالى ضروريا فذلك
انما يتبين بمعرفة الضروري ما هو فنقول
قال المقترح الضروري يطلق على اربعة معان
ما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة ونقيضه المكتسب
وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال
حركة ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة
الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم من غير تقدم
نظر وهذان مختصان بالعلوم الرابع ما قارنه
ضرر وحاجة كعلم الانسان بجوعه والمه وهذا المعنى
الاخير هو المستحيل في حق الباري جل وعلا دون
المعاني الثلاثة ولاجله امتنع اطلاق لفظ الضروري
عليه كذا يمتنع اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى
لانه يشعر بالحدوث اذ يقال بدت النفس الامر اذا
اتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على
الظن وجوده والحاصل ان العلم الحادث ينقسم
ثلاثة اقسام ضروري وبديهي وكسبي ولا يطلق
واحد منها على علمه تعالى واما ما ذكرت من استحالة
طرو السهو والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما

يستلزمان

يستلزم ان الاتصاف بالجهل وذلك في حق من
تنزه عن كل نقيصة محال لان ما سهى او غفل عنه
فقد انعدم ووجوب البقا لعلمه تعالى ولجميع
صفاته يدفع ذلك والسهو والغفلة متقاربان
في المعنى الا ان السهو اكثر ما يستعمل عرفا في الذهول
مع امتقاد ما يضاده والغفلة اعم فلهذا جمعنا بينهما
قوله واستحالة علق قدرته ان تحتاج الى آلة
او معاونة يعني لان ذلك يفضي الى حدوثها
اذ يكون قادرا عند وجود الآلة او المعاون
عاجزا عند عدمها والاجاب بادعا قدم الآلة
والمعاون لما علم من وجوب الحدوث لكل ما سواه
تعالى وايضا الوقوف تعلق قدرته تعالى بشيء من
الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه
في الفعل يلزم توقف سايل الممكنات على مثل ذلك
لوجوب استوا الممكنات على مثل ذلك لوجوب استوا
الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته جل وعز وذلك
يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسايط المفروضة هي
من جملة الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الا
لذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف ايجادها
ايضا على وسايط اخرى حادثة ثم كذلك وبهذا
تعلم ان اختياره سبحانه وتعالى لايجاده ممكنا مع
ممكنات اخر كاختياره جل وعلى ايجاد الشبع مع الاكل
والري مع الشرب والاحراق مع مس النار وتفريق الاجزا

مثلا مع حد السيف وحز العضو والمقرور مع القدرة
الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل جميع ذلك
على ان لتلك الامور المقارنة تاثيرا فيما اقترنت
به لا استقلالا ولا معاونة بل وجودها وعدمها
بالنسبة الى التاثير سوا وايجاده جل وعلى الممكن
مع ممكن يقارنه كايجاده تعالى له منفردا بدون
مقارنة ممكن اخر فتعلى ان يكون فعله بواسطة
او علاج انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون
بلا كاف ولا نون وقال جل من قايل ولقد خلقنا
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا
من لغوب اي ما مسنا في خلقهما من تعب فتبارك
الله رب العالمين قوله وعلى ارادته ان تكون لغرض
يعني لغرض يبعثه تعالى على ايجاد الفعل وهو محال
في حقه تعالى سوا كان الغرض راجعا اليه او الى خلقه
اما وجه الاستحالة في الغرض الراجع اليه فلانه ان كان
ذلك الغرض قديما وجب قدم العالم ولزم القول
بالايجاب وجا مذهب الفلاسفة وذلك مما قد
فرغنا من ابطاله واذا كان حادثا يتصف به بعد
الايجاد لزم نقصه وحاجته قبل ايجاده افعاله
التي حصلت له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث
ليتجدد الكمالات له حينئذ بواسطة خلقه وذلك
كله مفض الى حدوثه وتعالى عن ذلك من لا
اول لوجوده الغني الذي يفتقر اليه كل شي
ولا

ولا يفتقر هو الى شئ واما وجه الاستحالة في الغرض
الراجع الى خلقه فلانه لا يجب عليه تعالى مراعاة
صلاح ولا اصلح وقد تكلمنا في العقيدة على برهان
استحالة الامرين في فصل خلق الافعال العاجز من
هذا وسنشرح ذلك في محله شرحا يزيل عنه كل
غطا ان شاء الله تعالى قوله وعلى سمعه وبصره وكلامه
وادراكه على القول به ان تكون بجارحة هذا راجع
الى الجميع وقد سبق البرهان على استحالة الجارحة
في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ويرى
بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولا
لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير
الالات المعتادة للشم والذوق واللمس قوله
او مقابلة راجع الى الرؤية قوله او اتصال راجع
الى الادراك عند من اثبته قوله او يكون كلامه
حرفا وصوتا لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف
والاصوات لكان ذلك الكلام حادثا ضرورة
استحالة اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد فلا توجد
الحروف في محل واحد حتى يعدم سابقها ويتجرد
لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او طرا على
وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات
ابدا لا تكون الا حادثة فلو تركب الكلام منها
لكان حادثا ضرورة ان المركب من الحوادث حادث
وذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام

الباري تعالى القايم بذاته حروف واصوات ومع
كونه حروفا واصواتا هي قديمة ازلية وهولاء اصحاب
غاية في الضلالة ويتوسط في كبوحة الجهالة فان
من سواهم من اهل البدع ربما تعرض لهم شبهة تحيلة
لا تهدم من اول سرة الضرورات اما هولا فلم يراعوا
ضرورة العقول ولا وقفوا من اول سرة عند شي منها
نعوذ بالله من الخذلان فاعتقادهم ان الباري تعالى
جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار ثم ينتقل
كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل من مكانه
الى السما ثم يعود عند الفجر الى مكانه وهم على صنفين
صنف منهم قالوا بتحيزه وتصويره وتشكيله على شكل
الانسان وهولا ساوون لليهود في هذا الاعتقاد
وصنف اخرون منهم قالوا بتحيزه من غير شكل
ولا جارحة ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم حروف
واصوات مقطعة يتكلم بما شا منها باللسان
العربي والعجمي وضربه الالسنة الموضوعة
لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالياء والميم
وساير الحروف لا على مخارج الحروف والذين قالوا
بانه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم بالحروف على
مخارجها وجملتها قديمة وهو ينظمها كيف يشا
وعلى اي لغة يشا ويسكت اذا يشا لم يزل كلامه
ولكنه صمت واكثر تعالى الله عن قولهم ومن شنيع
مذهبهم ان القاري اذا قرا من كتاب الله تعالى
اية

اية فالذي يسمع منه هو الكلام القايم بالله سبحانه
وقد وجد في محل هذا القاري ولم ينقل عن
ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام
الله تعالى من غير ان ينقل ايضا عن ذاته وهذا
كقول النصارى بتدرع عيسى بالصفة الازلية التي
هي العلم من غير ان يفارق الاله ولكن النصارى
خصوا بذلك واحدا من الخلق وهو عيسى وهولا
حكموا بذلك في حق كل قاري يتلو اية من ايات
الله والحكم بقدم حروف واصوات بتجدد والعدم
سابق لها ولاحق وكون الشي الواحد يحل محلين
خروج عن دايرة العقل وجحد للضرورات وكيف
يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا صيغت من
زبر الحديد حتى تفهم منها ايات من كتاب الله تعالى
فهي باعيانها كلام الله وكانت زبدا حادثة
فلما صارت حروفا انقلبت قديمة واطلقت طايفة
منهم القول بان المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه
وتعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في اماكن
فهو واحد في اماكن قال ابو حامد ويلزمهم ان يحرق
ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم الغباوة
قال ابن دهاق وهذه الطايفة اجهل الناس
في طريق النظريات واكثر خلق الله جمودا على
الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر
في المخلوقات وقالوا ان الاشتغال بالنظر في

العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكك
في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية المورعين بترك
النظر في ايات رب العالمين وما يجحد باياتنا الا الكا
فرون قال وهم حطمة لا يفهمون حقيقة ولا مجازا ولا
يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا
يقولون انه تعالى قادر على قلب الحقايق وان
يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الضدين
وانما يمتنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرة
الله صالحة لايقاعه وانما منع من ذلك انه لم يرده
ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه
انما هو لو اراده لكان واعتقاداتهم موجودة
كثيرا في العامة في جلا مد طلبة العلم ولهذا صرح
بعض المتفقهة في زمان الغزالي بقريب من
مذهبهم فقال في قوله تعالى ولو اراد الله ان يتخذ
ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشا وفي قوله لو اردنا
ان نتخذ لهوا وهو الزوج لاتخذناه من لدنا ان كنا
فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرده ولما
بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى قال
وهل لا تنبه هذا الغبي لقوله تعالى ان كنا فاعلين
انه لو كان فعلا من افعالنا تناله هذه التسمية ولقوله
لاصطفى مما يخلق ما يشا اي لو اراد ذلك لكان
خلقا يسميه ابنا بمعنى الرافة والرحمة لا بمعنى
التولد على حقيقة البنوة وعليه نبه سبحانه بقوله
ان كل

ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا يجمعها على البنوة والعبودية لا يجتمعان
وكذلك الزوج والزوجية لا يجتمعان وزعموا ان
القديم سبحانه لو لم يوصف بالاقتدار على ذلك
لكان عاجزا وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار
والعجز ويلزمهم على هذا ان يكون سبحانه قادرا
على اختراع الاشياء قديم لا اول له فان امتنعوا
من ذلك لزمهم كونه عاجزا على مقتضى رايهم
والعاجز ليس بالاه وان حكموا باقتداره على
ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل
له تعالى اذ لا فرق في الكفر بين من يجوز في حق
الله تعالى ما يقدح في الوهيته وبين من يحكم بوقوع
ذلك فتركب مذهب الحشوية من ثلاثة جهالات
احداها جهلهم باللسان والفرق بين مجاز الشيء وحقيقته
ولهذا حكموا بظاهر ما ورد في الاستواء على العرش
والنزول الى السماء في الثلث الاخر من الليل وكون
القرآن كلام الله محفوظا في الصدور مقروا
بالالسنة مكتوبا في المصاحف وما ورد من نداء
الله تعالى في الاخرة بصوت يسمعه من قرب ومن
بعد وغير ذلك مما لا يحصر الثانية جمودهم
على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ والثالثة مغالطتهم
المعقول حتى ولئن ترك الظاهر ولا شك ان
الجهل باللسان وعدم اتقان فن البلاغة والبيان

والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى
التشبيهات الشرعية ثم التجاسر مع ذلك كله على
الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة
وتاييد الهي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب
في التلقي منهم اصل لكل ضلالة وكفر والعياذ بالله
وبالجملة فاعتقاد الحشوية يتالف من ضلالات ثلاثة
من تمرد وتنصر واعتزال فهم مع اليهود في اعتقاد
الجسم في حق الاله ومع النصراني في اعتقاد
حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك
الاله ومع المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله حروف
واصوات وهو نص مذهب اليهود ايضا غير ان
المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات
به سبحانه وتعالى لما تفطنوا لحدوثها وادركوا
ان قيام الحوادث بذاته محال وهولا حكموا بذلك
لعظيم عنادهم وجهلهم الضروريات التي تدرك
باوايل العقول واشترك الجميع في عدم تعقل
ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا
صوت قايم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام
اللفظي والكتابة والرموز واحتج اهل الحق
على اثباته شاهدا بان الآمر والناهي يجد
حالة امره ونهيه من نفسه طلبا جازما بالضرورة
يدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الا
ختلاف مغاير لما لا يعرض له الاختلاف ولان

العبارات

العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وما في
النفس حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت
المعتزلة ان ما يجده الطالب في نفسه يرجع الى ارادة
الامتثال ويردون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالحا
صل الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس
وانما النزاع في تمييزه عن الارادة والعلم احتج الاصحاب
على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبينوه
بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان وامر
العصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك منهم اذ لو اراد
ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد دون
مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع
على ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن الثاني ان الامر
يتعلق بفعل الغير والارادة بمعنى الشهوة والمحبة
لا تتعلق الا بفعل المريد الثالث ان من حلف ليقضين
غريمه غدا ان شاء الله فتمكن من قضايه ولم يقضه
يحنث مع ان الله قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة
لكان قد شاء الله قضاه فكان يجب ان يحنث ولم يحنث
بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان على
ضرب عبده اذا اعتذر انه يخالفه فلم يصدقه فاراد
تمهيد عذره فانه يامره بحضرته ويريد مخالفته
فاذا امره فقد تحقق بدون الارادة للامتثال قال
ابن التلمساني وهذا لا حجة فيه فان عذره يتمهد
باظهار انه يامر ولا يتوقف على انه امر حقيقة ومثله

لازم للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي
هذا الامر لم يوجد منه الطلب النفسي قالوا من الدليل
على المغايرة انه يحسن ان يقال له اريد منك فعل كذا
ولا آمرك به ولو كان كل آمر مريدا لتناقض وهذا
ايضا ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك على
اني احب ذلك واشتهيه فلا ينافي ذلك نفي الامر
واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضا لان نظم
الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى
والخبر النفسي لا يختلف وان الصيغة الواحدة قد
تستعمل في الخبر والطلب معا والعلم بنظمها لا يختلف
وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولا نفسيا
فتسميته كلاما مأخوذة من موارد اللغة وقد قال
تعالى ويقولون في انفسهم وقال اذا جاءك المنافقون
قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكذبهم با
لنسبة الى القول باللسان وانما كذبهم بالنسبة الى
ما تخفيه ضمايرهم وقال الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق
الحقيقة او هو حقيقة في القولي مجاز في النفسي او
بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه رأي الشيخ
ابي الحسن الاشعري واختاره المتأخرون انه في اللفظ
بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم وكما يمتنع ان يكون

حقيقة

حقيقة
لغوية في النفس وحقيقة عرفية في اللفظي واذا
عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله تعالى عرفت
ان اطلاق السلف في كلام الله تعالى انه محفوظ في
الصدور مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف لا يحمل
على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالته بل لما كانت
هذه الاشيا دالة على كلام الله جل وعلا اطلق عليها
كلامه من باب اطلاق اسم الدال على المدلول واطلق
انه موجود فيها اي فهما وعلما لان الشي له وجودات
اربع وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود
في اللسان ووجود بالبيان وهو الكتابة وبهذا
تعرف ان التلاوة غير المتلو والقراة غير المقروء
والكتابة غير المكتوب والكتابة متناهية والمقروء
والمتلو والمكتوب لا نهاية له وبالجملة فالاطلاقات
اللفظية تابعة للنقل من حيث اطلاقها ومعانيها
تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على
ما يصح لان الالفاظ متبوعة مطلقا يرفض لظاهرها
تقاطع العقل والا لزم كل ضلال وكفر والالفاظ ووجود
دلالتها متكثرة وانما تنضبط بطول ممارستها مع
اتقان القوانين العقلية واعلم ان مسئلة الكلام
ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة منتشر شهير
حتى قيل انما سمي فن اصول الدين بعلم الكلام لاجله
وقد استبان الحق بما ذكرناه في المسئلة فرأينا
الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها للمخافة

من التطويل بل لا كبير جدوى لها ولهذا قال بعض
المحققين الحق ان التطويل في مسئلة الكلام بل
وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في
ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته
محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من
معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله اعلم
قوله او يطرا عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية
الذين وصفوا كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن
قولهم علوا كبيرا بل لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال
اذ لو جاز ان يسكت جل وعلى عن كلامه لجاز ان يتصف
كلامه بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه
الحشوية من كون الكلام مع السكوت هوس لا حاصل له
اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان
السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه
وذلك نفي لقدمه واثبات لحدوثه وان كان
بعد وجود الكلام فقد طرا على الكلام العدم وذلك
ينفي بقاه واذا انتفى البقا انتفى القدم لما عرفت
ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وينعكس بعكس
النقيض الموافق ان كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه
واذا انتفى القدم لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة
فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد
الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة
والسابق حادث بواسطة انه ما لحقه العدم لزم ان

يسبقه

يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث الكلام
لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت
ان قيام الصفة الحادثة بشيء يوجب حدوث ذلك
الشيء وذهب الاتصاف بذلك لمن تنزه عن الحدوث
في ذاته وجميع صفاته جل وعلي كفر لا محالة وما ورد
في الحديث مما يخالف هذا الذي قررناه فاول ومنه
ما ورد في الحديث ان الله يسمع الناس يوم القيامة
تاليا يقوله الله سبحانه انصتوا كما انصت لكم ان ظلما ان
جاء في ظلم ظلم قال ابن دهاف يرجع معنى الحديث
الى ان الباري يعلم ويريد ويسمع ومع ذلك لا يخلق
لهم سماع الخبر هم بما لهم من ان الله تعالى يجوز عليه ان
يصمت فان ذلك كان لكون بانقدام كلامه
وكلامه سبحانه قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع
على ان القديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث العالم انتهى
قلت يعني انه مجوز باطلاق الصمت على الزمه وهو
عدم ادراك ما عند الصامت من الخير وبهذا تعرف
ان ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدا الكلام له
بعد ان كان ساكتا وما انه بعدما كلمه انقطع كلامه
وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى بفضله ان ازال المانع عن موسى صلى الله عليه وسلم
وخلق له سمعا وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد ذلك ما كان قبل سماع كلامه وهكذا
معنى كلامه لاهل الجنة ويجب ان موسى عليه الصلاة

والسلام عند قدومه من المناجاة كان يسد اذنيه
لئلا يسمع كلام الخلق اذ صار عنده كاشد ما يكون
من اصوات البهايم المنكرة حتى لا يكون يستطيع سماعه
لحدثان ما ذاق من اللذة التي لا يحاط بها ولا تكيف
عند سماع كلام من ليس كمثله شي جل وعلى ولولا انه
سبحانه غيبه عما ذاق عند مناجاته مما لا يقدر على
وصفه لما امكن ان يانس الى شي من المخلوقات ابدا
ولما انتفع به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه
واعظم جلاله ومن اعجب الامور في هذا ذوبان
الذات وتلاشيها حتى تصير عندها محضا عند اطلاعها
من ذي الجلال على ما اطلعت لولا انه ثبتها وامسكها
الذي امسك السموات والارض واما تاويل المعتزلة
كلام الله تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام بخلق حروف
واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد تعالى ان يوصله
اليه فبنا منهم على مذاهبهم الفاسدة من انكار الكلام
القديم القايم بذاته تعالى وقد سبق رد ذلك عليهم
وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته صلى الله عليه
وسلم بكليم الله انه اختص بسماع كلام الله تعالى القديم
بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الخلف
ودلت عليه السنة والقران ولو كان اصطفاؤه بمجرد
سماعه كلاما حادثا خلقه الله تعالى في جسم من الاجسام
لكان كل من سمع كلاما من مخلوق قد شاركه في ذلك لان

الذوات

الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان
اجابوا بانه خص بخلق الكلام فيما لا يعتاد منه الكلام
قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في
ساير الانبيا وايضا فاطلاق كليم الله موسى عليه الصلاة
والسلام بمعنى خلق الكلام محال وتوكيد الفعل في
الاية بالمصدر يمنعه فان قلت لا نسلم ان التوكيد
يمنعه لوقوعه مع المجاز ومنه قوله

بكا الخز من عوف وانكر جلده
وعجت عجيجا من جذام المطارف

سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الاية
ان لو وقع بالمعنى الذي يدفع توهم المجاز في النسبة
اذ فيها وقع النزاع في الاية لا في المسند لان الكلام
حقيقة قد وقع وانما النزاع ممن وقع قلت
الجواب عن الاول ان البيت من باب الاستعارة التبعية
لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقا مبنية على
تناسي التشبيه حتى قال فيها طايفة من علما البيان
انها حقيقة لغوية فصح التوكيد فيها للمبالغة في
دخول المشبه في جنس المشبه به والاية لا قرينة
فيها على الاستعارة بخلاف البيت فان قرينة الاستعارة
فيه اسناد العجيج الى ما لا يتاتى منه حقيقة الا انه
لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة
عن المطلوب اذ الخصم يدعي ان الكلام ليس الحروف
والاصوات وقد اسند في الاية الى من لا يتاتى منه

حقيقة فهو كاسناد العجيج في البيت الى المطارف
لكن اهل السنة رضي الله تعالى عنهم انما استدلوا
بالاية بعد ان قام لهم البرهان القاطع على عدم
انعدام الكلام في الحروف والاصوات فصح اذن
الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضا
فادعا قاعدة شهيرة بين علما اللسان بمجرد بيت
شعري يحتمل امرا لا يخفى ضعفه والجواب عن الثاني
مع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك
ان المعتزلة يوافقون على اسناد الكلام الى الله سبحانه
وتعالى حقيقة لا مجازا وانه هو الذي كلم موسى عليه
الصلاة والسلام لا غيره لكن تاولوا الكلام المسند
اليه على معنى الخلق للكلام ومعنى كلم عندهم خلق
الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان
استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتركيبه بالمصدر
يدفعه وانه الاله اذ لا خالق سواه ومنعهم لذلك
بمقتضى اصلهم الفاسد في تاثير القدرة الحادثة في
مقدورها لا يسمع لفساده وبالجملة فنحن لم نذكر
هذه الاية الا على سبيل التقوية لاثبات الكلام
النفسي القديم بسماع موسى عليه الصلاة والسلام له
والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات
واضح البطلان عقلا ونقلا واذا ثبت الكلام النفسي
ووجد في الكتاب او السنة اسناد الكلام اليه تعالى
وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القايم

بذاته

بذاته والتعرض لاخراج اللفظ عن ظاهره الصحيح
من غير موجب بدعة ومخالفة لاجماع الصحابة
وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن
لغة وعرفا من قوله تعالى وكلم الله موسى من غير
نظر الى التوكيد انه كلمه من غير واسطة بل بكلامه
القايم به وكذلك اني اصطفيتك على الناس برسالاتي
وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة
الكلام القايم به جل وعلا لا سيما بعد ما اقترنت
من اصطفا موسى عليه الصلاة والسلام بها على
الناس ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا
توهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات وقيا
مها بذاته تعالى محال فتعين التاويل وجوابه
انه قد سبق بطلان التوهم فيتعين الايمان بالظا
هر اذ لا عاضد للمرجوح وايضا فيقول المعترض
ان التوكيد في الاية انما يحقق المسند وليس فيه
وضع النزاع بل في النسبة يقول على تقدير تسليمه
ان لم يحقق فلم يقتض خلاف ظاهره فتعين الظا
هر لعدم الصارف عنه قوله لاستلزام جميع ما ذكر
التغير والحدوث قد ذكرنا وجه ذلك في جميعها
مفصلا وبالله تعالى التوفيق ص ثم نقول يجب
لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة وارادة
واحدة وعلما واحدا وكذلك ما بعدها ويجب لها
عدم النهاية في متعلقاتها فتتعلق القدرة

والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم
العقلي وهي كل واجب وجايز ومستحيل والسمع
والبصر والادراك على التعلق به بكل موجود ثم
ذكر في هذا الفصل حكمين من احكام الصفات احدهما
وجوب الوحدة لكل واحدة منها والثاني وجوب
عموم التعلق لما تعلقت منها في كل ما تصلح له فقول
ويجب لها عدم النهاية اي للمتعلق منها وهو ملخوا
الحياة اما الوحدة في الصفات مما لا خلاف فيها عند
اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما العلم
فخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية واثبت
لله علوما لا نهاية لعددها كما ان متعلقاتها كذلك
ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه لزم على
قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال
الثاني مخالفة الاجماع لان القايل قليلان قايل
باثبات العلم العظيم مع وحدته وقايل بتغيبه اما
شوت علوم قديمة لا نهاية لها فمجمع على بطلانه
قال ابن التلمساني والرد الاول فيه نظر فان
الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية
لها وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض
القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين
ولزوم تطرق الناقل والاكثر مما لا يتناهي فان
فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الا
ستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد
هنا

هنا لوجوهها وكن لك الاستدلال بان كل واحد
مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم كل ذلك
لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد
على الوجه الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل
كيف يستقيم القول بوجوب العلم بانه تعالى عالم
بما سيكون وبالكاينات والعلم بما سيكون كان
عينه لزم ان يكون احدهما تعلق بالشيء على
خلاف ما هو عليه فالجواب ان الباري تعالى في
ازله يعلم وجود الشيء مضافا الى وقته المعين كما
يعلمه مضافا الى محله المعين ويعلم انه معدوم قبل
وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد
وجوده فليس علمه مظروفا بالزمان بل علمه
تعلق بايجاد الموجود مضافا الى الزمان فالاضافة
الى الزمان صفة للعلم لا ظرف للعلم فليس علمه
زمانيا منوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وانما
منشا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق
المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار
عنه عن زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار
مستقبلا وان تاخر سمي ماضيا وان قارن سمي
حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض
باعتبار الاخبار عنه ما تعلق العلم بوجوده في الزمن
المعين شيء واحد ويقرب ذلك انا ان قدرنا
علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا

بانبا صادق وقدرنا دوام ذلك العلم من غير
ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نحتج عند قدومه
الى تجدد علم بقدومه بل ما وقع هو ما علمناه
قبل ان يقع فمتعلق العلم بما سيكون والكاين
هو شي واحد وهو قدوم زيد في وقت كذا ما
يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام
فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام وجد متعلق
بجميع وجوه متعلقات العلم وهو مع وحدته وقدمه
امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء
وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد
من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الاخر بل
عين امره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وغير
ذلك من معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد
الكلابي الى تعدده على ما سياتي تحقيق قوله
بعد ان شا الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات
واما عموم التعلق لها فمعناه ان كل صفة من الصفات
المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له وقد فسرنا
ذلك في اصل العقيدة بقولنا فتعلق القدرة
والارادة بكل ممكن معناه ان القدرة صفة تاتي
بها ايجاد كل ممكن والارادة صفة تاتي بها تخصيص
كل ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا بالنظر الى
ذاته ليدخل ما لا يتاتى ايجاده ولا تخصيصه من الممكنات
لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره كتعلق

علم

علم الله بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع
الممكن لكن لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة والارادة
عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفها بالامكان
وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم
الله تعالى انه لا يقع كايمان ابي لهب مثلا على قولين
وقد وقف الغزالي بينهما على معنى ان من قال
بالتعلق نظر الى امكانه في ذاته ومن قال
بنفي التعلق نظر الى تعلق العلم بعدم وقوعه
واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه
لو لم تتعلق القدرة بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم
وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان الممكن اما واجب الوقوع ان تعلق علم الله
تعالى بوقوعه او مستحيلة ان تعلق علمه جل وعلى
بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة العارضة من
تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذ هما
في المنع من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات
التي تتعلق بها قدرة الله تعالى وارادته الممكنات
الصادرة عن الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل
السنة صادرة بمحض قدرة الله تعالى وارادته
لا تاثير للحيوان في شيء منها وقد خالفت المعتزلة
في ذلك وسيأتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى
وقوله والعلم والكلام يجمع اقسام الحكم العقلي

انما ساوى بين العلم والكلام في التعلق لما ذكر
الامة ان كل عالم متكلم بما علمه ولما كان كل من صفتي
الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمتنع تعلقهما
بكل واجب وكل مستحيل والضمير في قوله وهي كل
واجب الى آخره يعود على اقسام الحكم العقلي وقسم
الحكم العقلي اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله
لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكلي الى جزئياته
لقال وهي الواجب والجائز والمستحيل وقوله والسمع
والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني ان
هذه الصفات الثلاث في حق الله تعالى تتعلق
بكل موجود وان كان كل واحد منها في حقنا خاصا
ببعض الموجودات لان الادراك المخصوص عادي
لا عقلي اما البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه
بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق باقي الرؤية
من الادراكات بكل موجود فذهب القوم منهم
كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي الى ان هذا
العموم يختص بالرؤية وبقية الادراكات لا يجوز
ان تعم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتها
في ذلك وصار الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود
وذهب الشيخ ابو الحسن امام اهل السنة واليه
ينسب من سلك في هذه العقيدة ونقل عن عبد الله
ابن سعيد انه لما خص تعلق السمع بالاصوات ذهب
الى ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع بحيث والله اعلم

بل

بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع
السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال ادراك
السمع يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله
تعالى وقال بوقوع ذلك الجاز على ما ورد به
السمع في حق موسى عليه الصلاة والسلام وعمدة
الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في
فصل الرؤية من ان الوجود هو المصحح للرؤية وقد
اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية
في وقتنا اتفاقا هل هي متعلق اللمس ام لا فذهب
بعضهم الى ان ادراك اللمس يتعلق بها واحتج بان
من لمس شيأ واضطرب تحديده ادرك حركته واذا
تفرقت اجزاؤه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب
من انكر ومن زعم انه يعلم ذلك عند اللمس ولم يتعلق
ادراك اللمس به قال المحتج والتحقيق الاول
وهو رد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية تتعلق
بكل موجود لزوم التسلسل وذلك ان الرؤية المتعلقة
هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها فاذا لم
نر رؤيتنا فانما لم نرها لمانع لها في حق غيرها من
الموجودات التي لا نراها ثم ننقل الكلام الى ذلك
المانع فنقول هو موجود فيجب ان يرى فيحتاج
الى تقدير مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام
في مانع المانع فيسلسل الى غير نهاية له واجاب القاضي عن
ذلك بان المانع الاول يمنع من رؤية ما هو مانع منه

ومانع ايضا من رؤية نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع
اخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع اذا
كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة
نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك
مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة الرؤية
بكل موجود فاجاب القاضي بان المانع من صفة
نفسه ان يمنع من قام به رؤيته لا غير من قام به
فيجوز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى
الا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون
الوجود مصححا لرؤية كل موجود قلت قد اختلف
علماؤنا في هذه المسئلة على مذاهب الاول مذهب
الشيخ ان الرؤية يجوز ان تقع مطلقا وحيث لم ير
فلمانع وما لزم من التسلسل فجوابه ما سبق عن القاضي
واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك السلسلة متى شاء
بان يخلق النوم وهو عنده يضاد الادراك قلت وهو
مردود لان السلسلة التي لزمت انما هي وجود موانع
لا نهاية لها مجتمعة لا مترتبة فلم يحم النوم
ونحوه من الموت والغشية وما في معناهما حتى لزم
المحال وهو اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمن الفرد
وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة اللازمة
هي سلسلة الترتب بان يوجد بعد كل مانع مانع على
انه لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتب
لما لزم محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في
المستقبل

المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار الثاني امتناع كون الروية
مطلقا من روية وحجة ما سبق من التسلسل
قلت وهو مردود ان كان يسلم ان الوجود مصحح الروية
الثالث استحالة ان يرى الانسان روية نفسه
وتجويز ان يرى روية غيره وكانه يرى قايل
هذا عدم لزوم التسلسل في رواية الغير لجواز ان
يدرك الانسان ادراك غيره او لا يدركه لمانع
ثم يعدم الله ذلك المحل الثالث الذي هو محل الروية
المدركة فتنعدم هي والموانع فينقطع التسلسل عند
ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضا لانه
ان كان يجوز روية نفسه من روية له وان كان
لا يجوز روية المانع فقد لزمه التسلسل عند
عدم كون روية الغير حال وجودها من روية
ما لزم عند عدم كون روية نفسه من روية له
وان كان لا يجوز روية الموانع فذلك يقطع التسلسل
في روية نفسه وروية غيره كما ذكر عن القاضي في
تصحيح قول الشيخ الاشعري وبالجملة فالحق من هذه
الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح للروية ما ذهب
اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمهما الله تعالى ص
اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اختصت
ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه او افتقرت
الى مخصص ش هذا برهان على المطلب الثاني

وهو مجموع التعلق للصفات وقدمه على المطلب
الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته
عليه وبيان ما اشار اليه من الدليل ان نقول
لو اختصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض
ما تصلح له لانقلب الجايز مستحيلا والتالي باطل فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ان البعض الذي لم تتعلق به
تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها
به مثل البعض الذي تعلقت به فقصر الصفة في التعلق
على غيره منع لما علمت صحته وايضا فتخصيص الصفات
ببعض ما جاز ان تتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص
مختار لاستوا الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب
حدوثها وقد سبق البرهان على وجوب البقا والقدم
لذاته تعالى ولجميع صفاته ص لا يقال جاز التعلق
بالجميع ولكن منع مانع لانا نقول المانع ان ضاد الصفة
لزم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضا
فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا
انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا بدليل
صحة ذهولنا عن احد المعلومين مع بقا الاخر لا تعلقها
ش هذا اعتراض على الملازمة وجوابه وتقرير
الاعتراض ان يقال لا نسلم ان اختصاص الصفة
المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم
جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها بالبعض
من ذاتها اذ الفرض حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح
ان تتعلق

ان يتعلق به فامتناع تعلقها به بموجب جمع بين
جواز التعلق واستحالته اما اذا كان امتناع تعلقها
بذلك البعض لا من ذاتها بل لمانع لم يلزم الجمع
بين الجواز والاستحالة لاختلافهما حينئذ بالاضافة
اذ الجواز انما هو باعتبار الذات والاستحالة باعتبار
الغير والاولى ان يقرر هذا الاعتراض بطريق الاستفسار
وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز اللذين
لزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات
الاستحالة والجواز ام ما هو اعم فان اردتم الاول منعنا
الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها ليست بذاتية
بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو
مطلق الاستحالة والجواز منعنا الاستثنائية اذ لا
تنافي باجماع بين كون الشيء جائزا بحسب ذاته وبين
كونه ممتنعا بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لهب
وغيره جائز بالنظر الى ذاته مستحيل باعتبار غيره
وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في العقيدة
عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون
الاستحالة بالغير لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع
لابد وان يكون معنى قائما بالذات التي اوجب
لها المنع لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به وحينئذ
نقول هذا المانع اما ان يضاد الصفة المتعلقة ام لا
فان ضادها لزم عدم الصفة اصلا لاستحالة الجمع
بين الضدين وقد سبق استحالة العدم مطلقا في

صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن له اثر فتبقى الصفة
على عمومها وايضا فالتعلق عموما او خصوصا للصفة
المتعلقة نفسي لها والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم
تعلق الصفة المتعلقة بدون اصل التعلق وهو
محال واذا كان التعلق مطلقا نفسيا للصفة المتعلقة
استحال رفعها عموما او خصوصا مع بقا الصفة فمانعه
اذن مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة الوجود
لا تقبل العدم عدما بتقدير مانع يرفع وجودها
مستحيل وهذا معنى قولي وايضا فالتعلق نفسي
مستحيل ان يمنع منه مانع بقا الصفة المتعلقة كما قدر
المعترض بل لا يرتفع الا مع ارتفاع الصفة لكن ارتفاع
صفاته تعالى محال وقوله والمانع في حقنا انما
منع وجود الصفة لتعددها الخ جواب عن سوال
مقدر وتقديره ان يقال لو كان التعلق للصفة
المتعلقة نفسيا بحيث لا يمكن نفيه عموما او خصوصا
مع بقا الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا
المتعلقة عن بعض ما تصلح له والتالي باطل قطعا
بدليل ان علمنا انما تعلق ببعض المعلومات وما لم
تعلق به مع امكان ان تعلق به بكثير لا ياخذه
الحصر وكذلك قدرتنا وكلامنا وساير صفاته
المتعلقة انما تعلقت بالنور اليسير مما تصلح له اجاب
في العقيدة بمنع الملازمة وذلك ان المنعدم
في حقنا الصفة وتعلقها النفسي معا لا تعلقها النفسي
ح

ع بنا بها فكل ما جهلناه من المعلومات مثلا فقد
العدم في حقنا من احاد العلوم بقدره وشاد
الغلط في كلام السايل نزهه ان علمنا مثلا وسايز
صفاتنا المتعلقة تصلح ان تتعلق بمتعدد والذي
عند الامة ان الصفة المتعلقة بالنسبة الينا انما
تصلح ان تتعلق بمتعلق واحد فقط حيث تعرد
المتعلق في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه
وقد استدل الاعلى ذلك بانه لو كان لنا علم واحد مثلا
تعلق بمعلومين فاكثر لما صح ان يذهل عن بعضها
ع حصول الاخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما
العلم والذهول لكن يذهل عن بعض معلومنا
معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن فله علم
يخصه والضمير في قوله لتعدد ها يعود على الصفة
وقوله لا تعلقها منصوب بالعطف على مفعول منع
ص واما دليل وحدتها فلانها ان تقررت بتعدد
متعلقاتها لتم دخول ما لا نهاية له عددا في الوجود
وهو محال والا لم يكن لبعض الاعداد ترجيح على
بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى مخصص
وذلك يوجب حدوثها وقد تبين وجوب قدمها
هذا خلف فتعين اذن وجوب وحدتها ش هذا
برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة
لصفاته جل وعلى وتقريره ان يقال لو كانت صفة
من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان

قبل قريبا على تعلقها بما لا يتناهي لزم اما ان
تتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها
لا تتناهي واما ان تختص بعدد متناه والتالي
بقسميه محال والمقدم مثله والملازمة ظاهرة
واما بطلان القسم الاول من التالي فلانه يودي
الى وجود صفات لا نهاية لها عددا وهو محال
اذ كل ما يدخل الوجود فلا بد من صحة تميزه وتميز
ما لا يتناهى محال فوجود ما لا يتناهى محال واما
بطلان القسم التالي منه وهو اختصاصها بعدد
متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي
بدلا عن غيره فخصصها مختارا وذلك يستلزم
حدوثها وايضا يلزم توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات
على ما يتناهى من الصفات وهو محال ضرورة
ه فان قلت العلم في حقنا مثلا متعدد بحسب تعدد
متعلقه وكذا غيره فلو قام العلم مثلا في حقه تعالى
مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة
وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة
بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات
كلها وذلك مما يأباه كل مسلم قلنا الفرق ان
التغاير في العلوم لاجل التغاير في المتعلق
مع الاتحاد في النوع فيجب فرض الوحدة في العلم
مثلا لزال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات
فمتغايرة في حقايقها جنسا فلو قام بعضها مقام
بعض

بعض لزم قلب الحقايق ولزم ما تقدم في مسئلة
سواد حلاوة ش هذه شبهة على سبيل المعارضة
لدليل الوحدة وتقريرها ان يقال العلم قد تقرر
في الشاهد تعدده بعدد متعلقاته فلو اتحد العلم
القديم مثلا لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان قيام
العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام
ساير صفاته كالقدرة والارادة وغيرهما بجامع
ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر
وجوبه لجميعها في الشاهد فاذا لم يعتمد عليه
في بعضها بالنسبة الى الغايب وجب ان لا يعتمد
عليه بالنسبة اليه في سايرها بل اذا لم يوثق
بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد لزم ان
يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك
باطل باجماع المسلمين اجاب عن هذه الشبهة بان
العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافها
في نفس حقيقة العلم بل اختلافها انما هو باختلاف
متعلقاتها لما تعددت احاد العلم المختصة فحيث
فرض علم واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال
ذلك الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد احاد
العلم بحسب تعدد احاد المعلوم وقد زال ذلك بفرض
الوحدة والحاصل ان قيام واحد مقام العدد عند اتحاد
النوع جايز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه

مقام العدد عند الاختلاف في النوع كالقدرة والعلم
مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه
يوجب قلب الاجناس واختلاف الحقايق واجتماع
متضادات في شي واحد كما تقدم في وجه امتناع
ان يكون الشي الواحد سوادا حلاوة وهذا
الجواب حسن لكنه يعكس عليه ادعا ايمة السنة
رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع فان
نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان
في حقيقة الطلب فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق
فقط والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع
ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب
انتصر بعض الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال
لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فلما جاز رد الاقسام
الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم اخر نسبته الى
القسمين في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين
فقيل له وكذا الخصم يدعي انه لم ينحصر ايضا اقسام المعاني
فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى
نسبته الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى ساير العلوم
فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان لا يضاد قيل وذلك
لازم هنا ايضا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده
فلو كان معنى واحدا خبرا طلبا لضاد ولم يضاد وذلك
هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ولاجل
استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم

الى

الى التعدد في الكلام هربا من لزوم هذا المحال
وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب
قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر
والاستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم
عنده ونقل ايضا عنه قدم الكلام فقط وان هذه
السبع من صفات الافعال انما ثبتت للكلام فيما
لا يزال ورد عليه بان تعلق وجود الكلام ازلا
بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ
وجود الجنس خارجا في غير نوع من انواعه مما لا يمكن
وايضا فالاستخبار والوعد والوعيد ايلة الى
الخبر فلا يحسن جعلها قسيمة له فان الاستخبار
اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر والاستفهام
على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان اريد
به طلب الاخبار رجع الى الامر والوعيد خبر عن العقاب
والوعد خبر عن الثواب واختلاف المخبرات لا تغير
حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد الاول
بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمى
امرا ولا نهيا الا عند وجود المامور والمنهي لا ان
الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل
ان يعتقد مثل هذا والتزم الاستاذ ابو اسحق
رد جميع اقسام الكلام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة
فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك
واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع

المخبر عنه عمل بما هو به فاذ الخبر الله تعالى عن تحتم
شيء فلا بد وان يكون به صفة التحتم ثابتة له قبل
الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا الخبر دار وان
كان بغيره تسلسل قال ابن الحاجب ويمكن ان
يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط
كونها تلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معه
كقولك طلقت واعتقت وبعت ونحو ذلك
واعترض ايضا على الاستاذ بان من اقسام الامر
والنهي الندب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد
خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام الفخر
الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام
كلها الى الخبر الا انه رد الامر والنهي الى الاخبار بحلول
العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى عما توعد
في حقه الكافر مع تحقق الامر والنهي وهذا
يطل على المعتزلة حد الواجب بذلك والقاضي بترك
الوقوف ورد الامر الخالي عن الوعد والوعيد
بتحقق الامر وخالفه الامام والغزالي وما صار اليه
القاضي هو الجاري على قواعد اهل السنة فان
الثواب من الله تعالى عندهم مجرد فضل والعقاب
مجرد عدل وتعلقهما بالامر والنهي باخبار الله تعالى
لانهما لا يثبتان عقلا واعلم ان مسئلة الوحدة في
الصفات تتعلق بها ابحاث كثيرة قوية واشكالات
صعبة يضيق مجال النظر فيها الا ان يوفق الله
تعالى

تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السآمة
وفيما ذكرنا من ذلك كفاية وبالجملة مباحث
الصفات المعنوية والمعاني شبعة جدا وهي من
مزال الاقدام الا ان يثبت الله سبحانه بسالة جل وعلى
ان يعرفنا به وان لا يفتنا بفضله **فصل** هذا
فصل الوحدة وينبغي ان نقدم قبل الشروع في شرح
مسايله مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول
اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين البيضاوي في
طوالعه هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو
ما لا ينقسم اصلا وللواحد الاضافي وهو ما ينقسم
لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان
المنقسم الى الاعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس
ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج
بالتقييد بالانقسام الى امور متساوية في الماهية
كجماعة نقط من مسيل او ماء ونحوهما وقال الامام
في الارشاد الواحد في اصطلاح الاصوليين هو
الشيء الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين
احتراز به عن اصطلاح الفلاسفة فانه يطلق عندهم
على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو
الشيء احتراز من المعدوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة
وقوله الذي لا ينقسم احتراز عما ينقسم كالجسم فانه
يقبل القسمة فلا يسمى واحدا في اصطلاح الاصوليين

وان كان يسمي واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة
ولو قال الواحد هو الشيء لكان سديدا فان كل
منقسم عندنا شيئان لا شيء واحد الا ان قوله الذي
لا ينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجوز وقد اختلف
في الوحدة فقيل هي صفة سلبية فهي عبارة عن
سلب الكثرة ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها
صفة نفسية والتحقيق الاول واما اقسام الوحدة
فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد بالشخص والواحد
بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفعل والواحد
بالعرض ثم الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال
او واحد بالاجتماع ويسمي الواحد بالتركيب والواحد
بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول
واما واحد بالموضوع فهذه اقسام تسعة ووجه
التقسيم اليها ان الواحد بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه
اولا والاول الواحد الحقيقي والثاني اما ان يكون
بحيث يمتنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد
بالشخص واما ان يكون بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين
ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب
تغاير الوجهين لتنافيهما واذا كان كذلك فجهة الوحدة
اما ان تكون نفس الماهية لعروض الكثرة او جزءا منها
او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد
وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان
يعم حقيقتين فاكثر وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان

والفرس

والفرس في الحيوان او يختص بحقيقة واحدة وهو
الواحد بالعرض قسمان لانه اما ان تكون جهة
الاتحاد محمولة على المتعدد كاتحاد القطن والثلج
في حمل البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول او تكون
جهة الاتحاد موضوعة كاتحاد الضاحك والكاتب
في وضع الانسان لهما اي يحملان عليه ويسمى الواحد
بالموضوع ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة اما ان
تكون الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة بالاسم
والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة
لذاته كالمقدار ولغيره كالجسم البسيط فانه يقبلها
بواسطة المقدار او تكون الاقسام مختلفة كالبدن
المنقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع
ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا
عرفت هذا فاعلم ان المراد من كونه جل وعلى واحدا
نفي قبوله للانقسام ونفي نظير له في الالوهية وحاصله نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة ومن
نفي نظير له تعالى في الالوهية نفي شريك
معه في جميع الممكنات فلا موثر في جميعها سواه
فهو الواحد بذاته اي غني مولف من جزئين فاكثر
والواحد في صفاته فلا مثل له ولا نظير والواحد
في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير له
وليست الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تناهيه
في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم ولا يلزم ان يكون

جوهرا فردا ولا بمعني انه معني من المعاني لان المعاني
لا تقبل الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قايم
بنفسه بل محتاجا الي محل يقوم به وقد سبق استحالة
ذلك في حقه تعالي وبالجملة فالمقطوع به بشهادة
البراهين العقلية والقواطع السمعية انه جل وعلي
ذات قايم بنفسه اي مستغن عن المحل والموثر
لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط من صفات
الجمال والجلال ليس بصفة من الصفات ولا جرما
تجري عليه الحوادث والتغيرات ولا تمر عليه الازمنة
ولا يتخصص بالجهات لا يقبل اجتماعا ولا افتراقا
ولا صغرا ولا كبرا لا مثل له ولا نظير ولا ضد ولا وزير
كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها
في الازل وفيما لا يزال وهو علي كل شي قدير
كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية الي
ضرورات العقول وطابق فيها المعقول المنقول
ثم عجزت العقول بعد عن الادراك وانقطع تشوفها
للخوض فيما خرج عن دايرة التوهمات والتخيلات
وقصاري امرها انها صارت من اجل اللمحة التي
لحظت والرمزت التي لها غابت عن العوالم كلها
وفيها تاهت وبها ولهت تتطاير من وراء حجب
الكبريا واردية العز شوقا الي ما لا يكيف من جميل
اللقا وتتنسم من مواهب الزيادة لكشف الغطا
ما تروح به علي القلب المحترق الاحشا وربما عظم الشوق
بلطف

بلطف نسيم المزيد فشطحت الذوات شطحا طارت به
الروح عن سجن الجسد واتصلت بما لا نهاية لزيادة
نعيمه على طول الابد ولقول القطب الجامع ابي مدين
رضي الله عنه في هذا المعنى ٥

قل للذي ينهى عن الوجد اهله • اذا لم يذق معنى شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقا الى اللقا • ترقصه الاشباح يا جاهل المعنا
اما تنظر الطير المقصص يا فتى • اذا ذكر الاوطان حن الى المغنا
ففرح بالتغريد ما بفؤاده • فتضطرب الاعضا بالحس والمعنا
ويرقص في الاقفاص شوقا الى اللقا • فيهتز ارباب العقول اذا غنا
كذالك ارواح المحبين يا فتى • تهززها الاشواق للعالم الاسنا
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة • فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنا
فيا حادي العشاق قم واحد قايما • وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا
وصن سرنا في سكرنا عن حسودنا • وان انكرت عيناك شيا فسامحنا
فانا اذا طبنا وطابت عقولنا • وخامرنا خمر الغرام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره • فقد رفع التكليف في سكرنا عنا

اللهم اني اسالك نعيما لا ينفد وقرة عين لا تنقطع
واسالك لذة العيش بعد الموت والنظر الى
وجهك والشوق الى لقايك في غير ضرا مضرة
ولا فتنة مظلمة اللهم زينا في الدنيا والاخرة
بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا
مسلمين تايبين لا ذنب علينا ولا تباعة لاحد قبلنا
في الاخرة يا ارحم الراحمين ص ثم نقول يجب لهذا
الصانع ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثان للزم عجزهما

او عجز احدهما عند الاختلاف وقهرهما او قهر
احدهما عند الاتفاق الواجب مع استحالة ما علم
امكانه لكان واحدا باعتبار الانفراد ونفي وجوب
الوجود لكل واحد منهما لما استغنا بكل منهما
عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما
لزم قبولهما العجز وعاد الاول ش اعلم ان الكلام
في هذا الفصل يترتب على ثلاثة مطالب الاول اقامة
البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركبها وعدم
انقسامها الثاني نفي النظير له تعالى او شبيه في الالهية
وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكائنات
ذواتا كانت او افعالا وعدم استناد التاثير لغيره
في شيء من الممكنات الثالث وحدته تعالى بمعنى
مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد
له فيها اما المطلب الاول فقد سبق الكلام
عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية وعن
التركيب فانظره هنالك واما برهان المطلب
الثاني فهو الذي تعرض له هنا فنقول الدليل
على نفي شريك له تعالى في الالهية انه لو كان معه
اله اخر لم يخل اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد
او يتفقا والثاني يستحيل بفرضه محالا فالمفروض مثله اما
الملازمة فدليلها ما سبق من وجوب بجموع تعلق
ارادة الاله وقدرته وسائر صفاته المتعلقة فلو كان
ثم الاهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته
بكل

بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من
الاتفاق عليه او التباين واما بطلان التالي
ببطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق
فوجه بطلان الطرف الاول وهو الاختلاف ان
نقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود
الجوهر ويريد الاخر عدمه او يريد احدهما
حركته والاخر تسكينه للزم عجزهما او عجز احدهما
مع زيادة مستحيلات سنذكرها وذلك لان
نفوذ ارادتيهما مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع
النقيضين او ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمن
الواحد موجودا معدوما او متحركا ساكنا وذلك
لا يعقل فاذن لا بد من تعطل النفوذ لاحد الارادتين
او لكليهما فان تعطلتا معا لزم عجز الالهين لتعذر
الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضا عليه خلو المحل
عن النقيضين وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد
منهما وقدرته لا نفوذ ارادة الاخر وقدرته فاذا لم
تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده
بهما ان ثبت المانع او حصول المنع من غير مانع ان لم
يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات
كلها تلزم على تقدير تعلق الارادتين واما ان كانت
ارادة احدهما خاصة هي المتعلقة فيستحيل من اوجه
احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله
وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن

ان يكون احد الالهين اقدر من الاخر ثانيهما انه
يلزم عليه عجز من لم تتعذر ارادته مع كونه الها
والعجز على الاله محال لما سياتي ثالثها انه يلزم
عليه عجز الاله الذي نفذت قدرته وارادته ايضا
لانهما مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للاخر رابعها
الترجيح لاحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح
فان فرض المرجح لزم حدوثهما ونقلنا الكلام
الى الثالث ولزم التسلسل واما بطلان الطرف
الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه وذلك
ان الاتفاق اما ان يكون واجبا او جايزا فيلزم
في الاتفاق الواجب ان يكون كل واحد منهما مقهورا
غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على مخالفة
الاخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الاخر
لزم قهر الذي لا يقدر عليها ونفي كونه مختارا
لان المختار هو الذي يتاتى منه الفعل والترك فاذا
كان اتفاقهما معا او احدهما واجبا لم يتات من المجبور
منهما ترك ما اختاره الاخر كيف وربك يخلق ما يشا
ويختار وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الاخر لانه مثله
ويلزم الافتقار الى المرجح في تخصيص احد المثلين بما لم
يثبت بمثله ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب والممكن
مستحيلا لان كل واحد منهما اذا نظرت اليه منفردا
امكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا لان اله
لا جزء له فاذا فرضنا تعلق ارادة احدهما بخصوص الحركة
مثلا

مثلا صار وقوع السكون من الاخر مستحيلا وذلك
قلب للحقايق وايضا كون المانع له تعلق ارادة الاخر
بضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع لما لم يقع به
وذلك كله مستحيل ويلزم ايضا في الاتفاق عدم وجوب
الوجود لكل واحد منهما لان وجوب الوجود انما
يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه
لئلا يلزم التسلسل والدور عند تقدير جواز وجوده
فاذا قدر ان ثم الهين لا ينفرد احدهما عن الاخر بشيء
بل هما متفقان ابدا لزم عدم توقف الحوادث على
خصوص كل واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود
لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه تستغني
الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده
وهذا معنى قولي في العقيدة للاستغنا بكل
منهما عن كل منهما اي للاستغنا بكل منهما عن الخصوص
فان قلت يكون وجوب الوجود متحققا باحدهما
لا بعينه قلت فيثبت جواز الوجود باحدهما لا بعينه
وتماثلهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز
فان قيل نمنع ان الفعل يستغني باحدهما عن الاخر بل
لا يوجد الا بهما فوجودهما معا واجب قلت يلزم ان
يكون كل واحد منهما جز الاله لا الهما فيقوم بكل
واحد منهما جز العلم وجز القدرة وجز الارادة الى غير
ذلك مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله
من جزين متصلين محال فما بالك بتركيبه من جزين

منفصلين ويلزم ايضا من وجوب استغنا الحوادث
بكل منهما عن الاخر ان تكون الحوادث محتاجة لكل
واحد منهما غنية عن كل واحد منهما وهو جمع بين متنا
فيين وهذا اللازم اقوى من الذي قبله لان السابق
قد يدعي فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل
وان كنا نحن قد قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه
بخلاف هذا قوله فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلا
فهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول هذا هو النوع
الثاني من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجايز فذكر
في وجه بطلانه انه يلزم فيه ما لزم في الاختلاف
من عجزهما او عجز احدهما يعني من الاستحالات
التي قدمنا ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لانه
كلما كان الاتفاق جايزا كان الاختلاف جايزا لان
جواز احد المتقابلين يستلزم جواز الاخر لكن التالي
باطل لما تقدم من استحالة الاختلاف من اوجه فالمقدم
وهو كون الاتفاق جايزا محال وبعبارة اخرى ان
نقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز
اختلافهما لزم قبولهما العجز لان الاختلاف ملزوم
للعجز فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة ان القابل
لملزوم الشي قابل للازمه فينتج اذن كلما جاز اتفاقهما
لزم قبولهما العجز وهذا التقدير انسب للفظ العقيدة
ص ويلزم ايضا في الاتفاق مطلقا العجز لان الفعل
الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه فيلزم
عجزهما

عجزها او عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على
الاله محال لانه يضاد القدرة فان كان قديما لزم
استحالة عدمه فيجب ان لا تقدر هذا الاله على شيء
ابدا وان كان حادثا فضده وهو القدرة قديمة
فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة ش يعني انه يلزم
في الاتصاف مطلقا اي سواء قدر واجبا او جائزا
من التمانع للعجز الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف
وذلك لانهما قد يتوجه ارادتهما لما لا يقبل الاتصاف
من عرض او جوهر فرد فلا يمكن حينئذ ان تنفذ
فيه الارادة وحده ويجب عدم النفوذ للارادة
الاخرى والقدرة الاخرى واذا كان كل واحد
لم تنفذ فيه ارادته وقدرته لزم عجزه فان فرض
انه لم تنفذ فيه الا ارادة واحدة لزم عجز الاله ثم ذكر
في العقيدة برهان استحالة العجز على الاله وحاصله
ان الاله لو اتصف بالعجز لكان ذلك العجز اما قديما
او حادثا ض وقد علم ان كل موجود منحصر في القسمين
لكن كونه قديما محال لانه يؤدي الى استحالة
اتصاف الاله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه
قادرا وذلك لانه ان اتصف بها مع العجز لزم اجتماع
الضدين وان اتصف بها بعد عدم العجز لزم انعدام
ما ثبت قدمه وكذا ايضا كون العجز حادثا محال لانه اذا
كان حادثا فضده وهو القدرة قديم فان اتصف بالعجز
مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين والا لزم عدم

القديم كما سبق وايضا فاتصاف الاله بالعجز الحادث
محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته
واستحالة ان يتصف بصفة حادثة وايضا يستحيل
ان يتصف الاله بالعجز مطلقا لانه في حق كل حي تقض
واتصاف الاله بالنقايص محال عقلا ونقلا واستدل
امام الحرمين وغيره على استحالة اتصاف الاله بالعجز
لانه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم بعينه استحالة
اتصافه بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي
معجوزا عنه والمعجوز عنه لا يكون الا ممكنا والممكن
في الازل لا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتموه لازم
عليكم في اثبات قدرة او قادرية ان اثبات
القدرة يستدعي مقدورا والمقدور لا يكون الا ممكنا
والممكن في الازل حينئذ ان لا قدرة والقادرية
في الازل لانا نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها ايقاع
الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة من وجود المقدور
بها بل يتأتى ان يفعل بها حيث يمكن الفعل ان لا محال
فنثبت القدرة الازلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال
واما العجز فمعناه تعذر ما يجاز ايجاده فلا ثبت
بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا يكون عاجزا في
الحال بل قادرا فالعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية
ص فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين
فيكون احدهما قادرا على احد القسمين والاخر على الاخر
فلا يلزم التمانع فالجواب انه تعرف قبل استحالة التمانع
في

في مقدورات الاله ومراداته فيستحيل هذا الفرض
الذي ذكر في السوال وايضا فالقسمان ان كانا
معا في الجواهر لزم من متعلق القدرة ببعضها تعلقها
بالجميع للتماثل فيلزم التمانع وان كان احد القسمين
الجواهر والاخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ القدرة
على ايجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على اعراضها
وكذا العكس للتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع
التمانع عند ما يريد احدهما ان يوجد الجوهر والاخر
لا يريد ان يوجد عرضه ش هذا السوال ايراد
على الملازمة التي ذكرنا اولا وهي قولنا في العقيدة
اذ لو كان معه ثان للزم عجزهما الى اخره ووجه الايراد
ان يقال لا نسلم انه يلزم من وجود الثاني عجزهما
او عجز احدهما لان ذلك انما يلزم لو كان يجب
ان تتعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد
الاخر ومقدوره ولم لا يجوز ان يكون احدهما قسيما
للاخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل ينفرد بقسم بلا
تزاحم بينهما ولا تمانع حتى يلزم عجزهما او عجز احدهما
اجاب في العقيدة بوجهين الاول ان القسم محال
لما عرفت من وجوب مجموع تعلق الارادة وقدرته
فاذن يجب تعلق ارادة كل منهما او قدرته بكل
ممكن فيلزم التمانع كما سبق الثاني احد النوعين
الذي تعلقت به ارادة احدهما او قدرته ان
كان مماثلة للنوع الاخر الذي هو مقدور الاله على

احد المثلين قادر على مثله وان كان مخالفا له كان
يكون احدهما جوهرا والاخر عرضا وهو محال
من وجهين احدهما ان الجوهر والعرض لما لم يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر استحال تصور القدرة على
احدهما دون الاخر ثانيهما ان التمانع لا ينتفي بزيادة
على تقدير تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما
وجود الجوهر والاخر يريد عدم العرض بالعكس
ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزهما او عجز
احدهما فلك ويجب ان يجاب ايضا عن هذا الايراد
بان اختصاص احد الالهين بنوع دون نظيره
يلزم فيه التخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص
احدهما بنوع بأولى من اختصاص الاخر به فان
فرض ثم مخصص لهما لما اختصا فيلزم حدوثهما فان
قلت لعل ذلك التخصيص باختيارهما قلت لو كان
باختيارهما لتأتى منهما تركه بان يتصرف كل واحد
منهما فيما يقدر الاخر ومراده لكن التالي باطل
لما يلزم عليه من التمانع والمتقدم وهو كون التخصيص
باختيارهما باطل فتعين ان يكون التخصيص لا من
الغير فيلزم حدوثهما او لا فيلزم التخصيص بغير
مخصص وكلا الامرين محال واذا عرفت بطلان
ان يكون معه تعالى قديم عرفت بطلان ما ذهب
اليه الثنوية القائلين بالاهين تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا وشبهتهم في ذلك انهم قالوا
فاعل

فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير
قالوا فالشر ليس من فعل الله تعالى قال ابن التلمساني
اجاب المتكلمون بان الافعال تنسب الى الله تعالى
من حيث تجددها وافتقارها الى المخصص وذلك
لا يختلف بكونها خيرا او شرا فانهما امران اضافيان
ليسا من صفات انفس الافعال فان قتل الشخص
المعين شي واحد قد يكون شرا بالنسبة الى اوليايه
وخيرا بالنسبة الى اعدايه واذا حقق ان الحسن
والقبح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول
فيه افعلوه ومعنى القبيح هو المقول فيه لا تفعلوه
وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد فالافعال
كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن
ما للفاعل ان يفعله وما ورد الثنا على فاعله والافعال
كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان
يفعل كل ممكن وهو المثني عليه بكل كمال واما قول
المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم فان اسما
الله تعالى توقيفية وله الاسما الحسنى والصفات
العلى فيقال له يا خالق كل شي ولا يقال يا خالق القردة
والخنازير ص ويصح اثبات هذا العقد وهو
الوحدانية بالدليل السمعي ومنعه بعض
المحققين وهو راي لان ثبوت المانع لا يتحقق
بدونها ولا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع
فكذا ما يتوقف عليه والله اعلم ش اعلم ان عقود

التوحيد ثلاثة اقسام الاول منها ما يصح الاستدلال
عليه الا بدليل العقل وهو كل ما يتوقف ثبوت
المعجزة عليه وذلك كوجوده تعالى وقدرته
وبقائه وعلمه وارادته وحياته اذ لو استدل
بالسمع على هذه الامور للزم الدور الثاني ما يصح
الاستدلال عليه الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى فروع
ما يتوقف عليه البعثة وسؤال الملكين في القبر والصراط
والميزان والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته
تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان غاية ما يدرك
العقل وجوده من هذه الامور جوازها اما وقوعها
فلا طريق له الا السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه
بالامرين اعني السمع والعقل بحيث يستقل كل واحد
منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بواجب في الشرع
ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه وذلك كاثبات سمعه
تعالى وبصره وكلامه وكجواز قبل الامور التي ليست
الشرع بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوجوبية
فقيل هي من هذا القسم الثالث فيصح الاستناد فيها
الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد
منهما على الانفراد يخرج من وصف التقييد وقيل
هي من القسم الاول الذي لا يصح الاستدلال عليه
الا بالعقل والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد
الى العقل وحده في عقد التوحيد واختلف في
صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل
لا

لا والاول راي الامامين امام الحرمين والامام
الفخر والثاني راي بعض المحققين واليه مال شرف
الدين بن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه
العقيدة لما سنذكره قال في المعالم اعلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا
فلا جرم امكن اثبات الوحدانية بالدلايل السمعية
واذا ثبت هذا فنقول ان الكتب الالاهية اطبقت
على التوحيد فوجب ان يكون التوحيد حقا قال
ابن التلمساني يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة
له تعالى والاقرار بها وقوله والكتب الالهية يعني
الكتب المنزلة التي جات بها الرسل ولا شك في
اشتمالها على ذلك قال الله تعالى واسال من ارسلنا
قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن
الهة يعبدون والمراد بسوال الرسل سوال اتباعهم
العالمين بذلك الموثوق بنقلهم وقال وما ارسلنا
من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه لا اله الا انا
فاعبدون والاخبار من الرسل باثبات الوحدانية
له تعالى ثابت جزما والبحث في امكان الاستدلال
به على منكري الوحدانية وقد احتج على ذلك
يعني الفخر فان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم
بذلك وتقريره ان يقال اذا حدث حادث ما
واستحال وجوده بدون اسناده الى واجب بذاته
حي غني عالم قادر مريد فقد اثبت وجوده فاذا

اظهر للرسل معجزة على انه رسوله واثبت تصديقه
بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا اخبر بان
لا اله غيره ولا خالق سواه فقد ثبت الوحدانية
وهذه المقالة تنقل عن ابي هاشم ويرد عليه انا
لا نسلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك
وبيانه ان القائل انه رسول الله اذا ادعى الرسالة
واقام الخارق على صدقه فلا بد لوجود الخارق
على صدقه ان لم يتحقق ان هذا الفعل الذي جاء به
لا يقدر عليه غير مرسله فيكون فعله مطابقا
لتحديه وسواله تنزل منزلة قوله صدقت فاذا لم
يكن لنا علم بنفي فاعله غيره فلا يعلم انه فعله ولا
يتم ذلك الا بعد اثبات ان هذا الخارق كاحياء
الموتى مثلا لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف
على اثبات الوحدانية نعم ان القرائن ترشد الى وجه
الاستدلال العقلي على الوحدانية كقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وقال تعالى اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض فالاية الاولى
كاشفة وجه الاستدلال على ابطال الالهين عاصية
القدرة والعلم وسائر الصفات لما يفضي اليه من الفساد
والتمانع المانع من وقوع الممكنات والاية الثانية ترشد
الى ابطال قول من يدعي غلبة بعض كل واحد
منهما على غير ما يقدر عليه الاخر كما قالت الثنوية بتمييز
فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل واحد منهما يذهب
عما خلق

116

بما خلق ويلزم على كل واحد منهما على كل منهما على
الاخر للاستغنا عنه بما يفعله الاخر فيكون عاليا
عليه بذلك والاله يعلو ولا يعلى عليه قيل ولا يعرف
احد من العقلا يثبت فاعلين على النعت الاول بل كل
من اثبت فاعلا غير الله عز وجل فلم يثبت له عموم
تاثير انتهى كلام ابن التلمساني فانت ترى كيف
مال الى عدم الاكتفا بالسمع في معرفة الوحدانية
بما اورده من الحجة على ذلك والى قريب منه اشعرت
بقولي في العقيدة لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدو
نها الى اخره يعني ان ثبوت الصانع على سبيل التعيين
لفعل من الافعال لا يتحقق بدون الوحدانية اذ على
تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من افعاله
ومن جملة ذلك الخارق الذي ظهر على يد الرسول
صلى الله عليه وسلم فانه لا يدري على تقدير
عدم معرفة الوحدانية من المرسل اليه الذي
خلق ذلك الخارق على يد الرسول ليصدقه
فصار ثبوت الصانع المرسل مجهولا فكيف يعرف منه
رسوله وقد عرفت ان الرسول لم يعرف الا من قبل
مرسله المعلوم بخلق افعال على صفة مخصوصة تدل
على ذلك فاذا كان المرسل مجهولا انما يعرف من
قبل الرسول لزم الدور ضرورة وقد اعترض
بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة
لابن الحاجب هذه الحجة التي اعتمدها شرف الدين

ابن التلمساني واشرنا اليها في عقيدتنا بما نصه بعد
حكاية ايراد شرف الدين قد يقال في جوابه
ان دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية
على احد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف
المدلول عنها والا انقلب الدليل شبهة او نقول
سلمنا توقفه على ثبوت الوحدانية لكن لم لا يكون
ظهور الخارق دليلا على الصدق وعلى ثبوت
الوحدانية معا فالدور الملازم غير ممتنع لانه
دور معية والبرهان انما قام على استحالة دور التقدم
انتهى قلت ولا يخفى ضعف جوابيه معا في غاية
اما الاول وهو التمسك بقول الاستاذ في ان
دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن
كون الخارق فعلا لله تعالى ركنا من الدليل اما
اذا كان ركنا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوحدانية
لم يصح ما ذكر وظاهره انه ركن على كل قول في وجه
دلالة المعجزة اذ معنى كون دلالتها عقلية عند
من قال به ان خلق الله تعالى الخارق على وفق
دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه
بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما
يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على
ارادته تعالى لذلك بالضرورة هكذا قرر الائمة
رضي الله عنهم كل ما ياتي فيه من البحث في موضعه
ان شا الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله
تعالى

تعالى للفعل جزا من الدليل ولذلك لا يتم الا بمعرفة
الوحدانية له جل وعلى ونفي ان يكون معه شريك
في ملكه وهو ظاهر لانه لو جاز ان يكون ثم من
يشاركه تعالى في اختراع الكاينات لم يتحقق حينئذ
كون الخارق فعله تعالى حتى يدلنا انه تعالى اراد
بايجاده تصديق نبيه ولهذا قال الامام الفخر في المعالم
ان المنكرين للنبوة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه
احدها قالوا لم قلتم ان هذه المعجزات فعل الله
تعالى وخلقه فانظر الى الطعن بهذا الوجه كيف هو
صريح في ان كون الخارق فعلا لله عز وجل ركن
في دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوحدانية
فوجب توقف معرفة النبوة على الواحدانية ضرورة
توقفها على دلالة المعجزة المتوقف عليها وقد صرح
المقترح في شرح الارشاد بان كون الفعل مخلوقا
لله تعالى ركن في المعجزة لانه قال في فصل النبوات
وما اتى احد من منكري النبوات في جحد دلالة
المعجزات الا من وجه الجهل باركانها فقد يجهل
ان الخارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد يعتقد
انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه
بالحيل والعرض في المعلوم فاما من هدي لمسلك
الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى
وهو عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه
بالحيل وانه خارق للعادة فعل الله تعالى على وفق

دعوى النبي اجابة له لم يستريب في حصول العلم
ولا يختص ذلك بضرورة ولا يفتقر في دلالته
الى مثال يضرب في المشاهد انتهى وبالجملة فمثار
الغلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل
بعض الدليل على الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه
الثاني ففاسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه
كون الخارق يدل على ثبوت الوحدانية غير صحيح
بل الذي يدل عليه التمانع اللازم لعجز الالهين
او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التمانع لازم
لتعدد الاله وعجز الالهين لازم للتمانع اذ عجز
احدهما يوجب عجز الاخر لتماثلهما ثم يلزم من عجز
الالهين عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل
من ليس بقادر على الفعل وعرفت ان لازم اللازم
لازم فاذن كلما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا
الخارق بل ولا غيره من ساير الحوادث لكن التالي
باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد
الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق باطل فالخارق على هذا
انما يستدل به على احدى مقدمتي الوحدانية وهي
الاستثنائية لانه دليل على الوحدانية مستقل الثاني
موافقته على ان دليل الوحدانية والصدق معا
للخارق يستلزم منه ان دليل الوحدانية عقلي اذ ليست
دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو محاولة
تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصار في هذا الجواب
نظير

نظير من اعتقد انه يبني شيا وهو في الوحدانية يهدمه
الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق
وعلى ثبوت الوحدانية معا ان ارادته يدل عليهما
من وجه واحد فلا يخفى فساده ويلزم منه ان كل
من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت
الوحدانية وبالعكس وهو واضح البطلان وان
اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكر لانهما
حينئذ نظريان وقد تقرر ان كل نظريين فهما
ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذن
لا يكون الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد
الرابع ان دور المعية الذي اعتقده فيما بين الصدق
وثبوت الوحدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور
التقدم اللازم في الاستدلال على الوحدانية بدليل
السمع بل هو محققه وذلك ان ثبوت الوحدانية
اذا كان لا يتاخر عن معرفة صدق الشي للدور
المعي الذي بينهما على ما ذكر وجب ان يتقدم على ما
يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت
دليل السمع المتقدم على ما يستفاد منه فيجب ان
يكون ثبوتا لوحدانية لذلك متقدما على دليل
السمع بحيث لا يثبت الاستدلال الا بدليل سمعي الا بعد
معرفة الوحدانية ضرورة ان الاستدلال بالدليل
السمعي يتاخر عن الصدق الموقوف على ثبوت
الوحدانية وقف معية فلو استدل على الوحدانية بدليل

السمع لكانت متوقفة على الدليل متاخرة عنه ضرورة
تاخره عن دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوحدانية
وهو الصدق لما سلمه المعترض من توقفه عليها
وقف معية فقد لزم من الاستدلال على الوحدانية
بدليل السمع الدور المستحيل فهو دور التقدم ضرورة
وان سلم له دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق
سبحانه وتعالى ص ويصح ان يستدل على الوحدانية
بما تقدم في وحدة الصفات فنقول يلزم من تعدد
الاله وجود ما لا نهاية له عددا ان تعدد بتعدد
الممكنات او الاحتياج الى مخصص ان وقف دون
ذلك وكلاهما محال ش هذا دليل اخر على
الوحدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال على وحدة
الصفات وبيانه ان نقول لو تعدد الاله لم يخل اما
ان يتعدد بعدد الممكنات اولا والملازمة ظاهرة
والقسم الاول من قسم التالي محال لما فيه من وجود
ما لا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزمه
من الجواز والحدوث لتلك الالهة لافتقار وجودها
على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد
المتساوية عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا
لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لا يقال يلزم
مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد
يفتقر الى مخصص لانا نقول قام البرهان على ان
الاله واجب الوجود ولا يتحقق الوجود دون ذات

واحدة

واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الثاني
فمستغن عنه فنسبة الاعداد فيه مستوفية فلو
جاز عدد منها لجاز غيره ولا يمكن وجود جميعها
لعدم تناهيها وتخصيص جايز منها بالوجود
بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل مختار فانه
قلت ما المانع ان يقال بجواز تعدد الاله بتعدد
الممكنات ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية له لانا
نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الالهة بانه
يوجد لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات وان كان
لا يوجد اصلا قلت يلزم من قصر تعدد الالهة وقلة
عددهم واراداتهم على ما يوجد من الممكنات دون
ما لا يوجد منها انقلاب الحقايق وهو عدد
الممكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان
وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه على ان ما يوجد
من الممكنات لا نهاية له ايضا اعني باعتبار عدم
الانقطاع لا ان لجميعها من الوجود الاجتماع ولا شك
ان هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود
شرعا بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار
فيلزم اذا وجد لكل واحد منها اله ان يدخل في الوجود
معدوم الالهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم
في الالهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون
بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في
الممكنات المذكورة لوجوب قدم الاله فيستحيل

ان يتاخر في هذا الغرض بعض الالهة على بعض
وبالله تعالى التوفيق ص وبهذا الدليل بعينه
اعني دليل التمانع يستدل على انه تعالى هو الموجد
لافعال العباد ولا تاثير لقدرتهم الحادثة فيها بل
هي موجودة مقارنة لها ش يعني ان الدليل على رد
مذهب القدرية الغابلية بان القدرة الحادثة
للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق اختيارهم
ولا تاثير للقدرة القديمة اصلا في تلك الافعال
الاختيارية والاجريان على وفق ارادته جل وعلا
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو دليل التمانع
السابق ووجهه ان اللازم فيه هو تعدد الالهة
وثبوت العجز للاله عند عموم تعلق ارادته وذلك
بعينه لازم في مذهب القدرية فانهم جعلوا تعلق
قدرة العبد وارادته بالفعل بالغا حتى تعلقت قدرة
الله تعالى وارادته بذلك الفعل من جملة الممكنات
التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة
الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها فصار ذلك
هو الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة
مولانا جل وعز وارادة العبد وارادة مولانا جل
وعلا وعرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وارادته
ثم زعمت القدرية مجوس هذه الامة ان الذي
نفذ واثر في الفعل والحالة هذه انما هو اضعف
القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد

الغير

النفي الحقيقي وارادته وهل هذا القول الشنيع الا
قول باثبات الشريك له تعالى ووسم له بنقيصة
العجز وغلبة الغير له واذا كان عجز الاله بتقدير
نفوذ ارادة اله اخر يماثله قادحا في الوهيته وموجبا
لنقصه وعدم ذاته بعجزه لنفوذ قدرة عبده
وارادته ولا ينفع ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه
تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا
لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بان يسلب
عنده القدرة عليه والارادة له ويلجيه الى الفعل
كما يفعل بالمرتعش ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه
مغلوبا على ايجاد ممكن ما يستحيل مطلقا وهذا الجواب
منهم اقتضى انه تعالى لا يتمكن من ايجاد فعل العبد
الا عند عدم قدرة العبد وارادته اما مع وجودهما
فان ذلك الفعل الممكن يتعاصى ولا يتمكن من ايجاده
وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته فما اشبه ضلالتهم
هذه بمن يصف انسانا بقوة عظيمة لا يغلبه معها
احد ولذلك الانسان عبيد ويقول ان ذلك
السيد القوي في غاية لا يغلب واحدا من اوليك
العبيد الا اذا احتال عليه بان يسلبه اسباب القدرة
من الاكل ونحوه حتى لا يكون للعبد قدرة اصلا اما اذا
امكنه من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير
من قدرته لم يقدر ان يفعل معه فعلا يتوجه اليه
قدرة ذلك العبد وارادته وصارت قدرة ذلك

العبد وارادته بغلبات مرة سيده الموصوف
بغاية القوة هذا نظير ما يتخيلونه من الجودة فنعوذ
بالله تعالى من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهمات
والشيطان على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على
اصلهم الناسد من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح
عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب
العبد القدرة التي خلق له بعد ان كلفه بل يجب
ان يميده بما يتيسر عليه من الافعال واذا عرفت هذا
عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه
ظاهر الحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع
من ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يجري
الى الوجود ذاتا كان او فعلا او قولا او فعلا لا يشاركه
تعالى في ملك الممكنات شيء اي شيء كان وان الناشيء
ايجاد الممكنات خاصة من خواصه تعالى يستحيل
نقلها لغيره قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من
الظواهر التي لا تحصر وما نقل عن امام الحرمين
من ان له قولا بان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال
لكن لا على سبيل الاستقلال كما تقول القدرية بل على
اقتران قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يسع
العقول به ولا تقليله في ذلك ان صح عنه لفساده
قطعا وعدم جريه على السنة عقلا ونقلا لان
القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من

من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي يتعلق به او ان
كان الاول لزم عند تعلقها بالفعل اما سلب صفتها
النفسية بان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو الله
تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت
في الفعل وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور ما لزم
من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تاثيرها انما
هو على وفق ارادته تعالى لان التاثير اذا قدر
انه صفة نسبتة للقدرة الحادثة لم يمكن ان يتوقف
تاثيرها على شيء اصلا وان كان الثاني وهو ان التاثير
ليس صفة نسبتة للقدرة الحادثة لزم ان تفتقد
المعنى يقوم بها ويوجب لها التاثير وننقل حينئذ
الكلام الى ذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير هل ذلك
ايضا صفة نسبتة او معنى قايم به ويلزم التسلسل
وقيام المعنى بالمعنى وكذا ايضا لا يخفى فساد ما نقل
عن القاضي والاستاذ ان القدرة تؤثر في اخص
وصف الفعل لا في وجوده الا ان القاضي يقول اخص
وصف الفعل حاله والاستاذ يبغي الاحوال ان اخص
وصف الفعل بوجه واعتبار واختار الشهرستاني ٢
من هب القاضي وفرق بين وجهي الاختراع والكسب
بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى الفعل الله تعالى ايجادا
واختراعا ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها
دائما لا يغفل عنها لحظة ولا يتصف انصاف قيام فلا تضاف
اليه من العبد من حيث خصوصها فيقال او جدها او احدثها

ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من حيث
خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غصبا او سرقة
ولا تاثير لقدرة للعبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط
علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله وكسبه وتكون
صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب
وان اتصل به امر فوقع على موافقته سمي طاعة
وعبادة وان اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي
معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو
الذي يتوجه الخطاب به فيقال صل ولا تسرق ولا تغصب
وهو القابل للثواب والعقاب والمدح والذم لا من
حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به
الافعال قال وهذا اعدل من قول المعتزلة فانهم
اثبتوا الاشيا على حقايقها في العدم والفاعل
لا يفعل فيها غير الوجود عندهم وهي حال
لا يختلف معقولها باختلاف الحقايق والتكليف
لم يتوجه بطلب تلك الحال بالخصوصيات وباعتبارها
حسنت الافعال وقبحت وعلى تلك الخصوصيات ورد
المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد
عندهم والذي لم يقدر عليه لم يتوجه به التكليف
بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان ما صار اليه
مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا قال شرف
الدين وما ذكروه وان كان فيه خروج عن تشنيعات
المعتزلة وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير ان لا يكون
لقدرة

لقدرة العبد تاثير البتة كما صار اليه الاشعري
ومن وافقه حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف
يكون على هذا التقدير افعل يا من لا فعل له
وافعل يا من انا فاعل الا انه ضعيف فان معتمد
القاضي واصحابه في نسبة ساير الممكنات الى الله
تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها اولى من بعض
وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه
اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا وجب اضافته
الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكنا امتنعت نسبته
الى قدرة ما وما فروا عنه من الجبر لازم لهم لان تلك
الحال لا يتصور القصد الى ايجادها على حيالها فلا
يتاتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله تعالى تلك
الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها
على زعمهم وكان الجبر لازما لهم وهذا على الاستاذ اشد
الزاما فان الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف
يصح توجه القصد الى فعل ما ليس له وجود في الخارج
انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه
المسئلة خمسة قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي
دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف الامة ان
قدرة العبد لا تاثير لها وانما هي مقارنة لمقدورها
فقط والثاني القول الذي حكي عن الامام ان القدرة
الحادثة تؤثر في وجود الفعل على اقدار قدرها
الباري تعالى والثالث قول القاضي ومن تابعه انها

توثر في اخص وصف الفعل لامن وجوده والرابع مذهب
الجبرية امنه لاقدرة اصلا وانما المخلوق للعبد القدرة
فقط كالحركة والسكون مثلا ولا زيادة عليه اصلا
وساروا بين المضطر كالمرتعش وبين المختار والخامس
مذهب القدرية بجوس هذه الامة ان القدرة الحادثة
توثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه
الاقوال كلها باطلة ماعدا الاول واياه اعتمدت
في هذه العقيدة وهو الحق الذي لاشك فيه
وانا اعجب من الغزالي الذي ينقل عن الامام كيف يسع
ان يقوله مع مالكه في الارشاد وغيره من الادلة
لتصحيح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري ونبا
لغته في النظر والتعليل لمن يعتقد ان للقدرة
الحادثة تاثيرا ما وكل ما نقل عن القاضي والاستاذ
مع مالهما في تواليفهما مما يضاده وبالجملة فالذي
اقطع به من غير تردد تبرئة هذه الائمة عما نقل
عنهم ولعل ذلك انما صدر منهم في مناظرة جدلية
لافحام خصم قويته منافرته للحق فاحتالوا السوقه
الى الحق بتدريج ولهذا قال المشايخ لاينقل عن العالم
ويجعل مذهبا له مايبدو منه على سبيل البحث وقد
قال الشريف في شرح الاسرار العقلية نحو هذا
قال ماينسب للقاضي والاستاذ يعني من كون القدرة
الحادثة توثر في الحال انما صدر منهما ذلك على
وجه المناظرة للخصوم والاغاشا القاضي والاستاذ
ان يعتقد

ان يعتقد اثرا لغير القدرة القديمة كيف وقد نقل
الاجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع
لغير الله تعالى ونقل ايضا اجماع الامة على كفر من لم يقل
بعموم صفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في
مقالة القاضي والاستاذ مع خفتهما بالنسبة الى ما
نقل عن امام الحرمين فكيف بتلك المقالة الشنيعة
التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يقولها من
هو ادنى منه علما ودينا بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا
باقوال باطلة تنسب لائمة اهل السنة والله تعالى
يعلم هل صدرت منهم ام لا وعلى تقدير صدورها
فعلى اي وجه صدرت وهو سبحانه حسيب من ينقل
مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان
فسادها او دفعها عمن لا يليق به ان امكنه ذلك
وبالله تعالى التوفيق ص وانما قلنا بوجود قدرة
مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين حركة
الاضطرار وحركة الاختيار ش اما مقارنة القدرة
الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين
ونص عليه كثير من ائمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتا
لها من حيث كونها قدرة بل من حيث انها عرض
ومن احكام العرض انعدام زمن وجوده واستحالة
بقائه زمنين واذا ثبت استحالة بقائه لزم من ذلك
استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود
المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك

محال وتقرير ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز
وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا
حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه بنفي
الشيء في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه وذلك
محال قال المقترح وهذا عندي فيه نظر من
حيث ان امتناع التقدم اذا لم يكن ما خوذا الا من
استحالة بقائها فالقدرة في التحقيق ليست علة
لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذ الم يكن من
حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها قبل وقوع
المقدور وبعدم ويوجد مثلها فالمقارنة
متعلقة والسابقة متعلقة ويصح ان يقال كانت
تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفت فانتفى
تعلقها ووجد مثلها وهذا كما لو علم انسان
وجود زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا بانباء صادق
ثم قدرنا نجدد علمه بوجوده في الوقت المعلوم
على حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه
فان المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق
بالوجود في الزمن المخصوص فالمعلوم متعلق
لهما واحدهما متقدم والاخر متاخر ولو قدر
وجود اصل العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك
حال وجود المعلوم لكان مجهولا بما قارنه وقد
كان متعلقا لما سبق من العلم فان نظر الى انه
متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك

القدرة

المقدور متعلق للقدرة السابقة حال الوجود
ولا يمنع هذا تقدم وجودها لا سيما على قول من
يرى انها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور لا على
وجه التاثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم فاي شي
يمنع من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس
من نفسه تفرقة الفعل بين يديه في حال رعشته
وبين يديه في حال سلامته وما ذلك الا انه وجد
قبل الفعل صفة متعلقة به واذا صح ان اللون لتجدد
امثاله فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة
وجود المقدور فتاملوا ذلك يرحمكم الله قوله
لما نجده من الفرق الضروري الى اخره هذا دليل
على وجود القدرة الحادثة فان كانت لا تؤثر
ردا على الجبرية القايلين بنفيها وان الموجود
المقدور فقط لا انه دليل على مقارنة تلك
القدرة للمقدور فانا لم نتعرض في العقيدة
لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل وذكرنا ما للمقترح
فيه من النظر والنفس اميل الى ما ذكره المقترح
والله اعلم وتقرير الدليل الذي اشرنا اليه لاثبات
القدرة الحادثة انا نفرض حركتين متحدتين في
الجهة والحيز الا ان احداهما ضرورية والاخرى
مكتسبة فبلا شك انا نجد تفرقة ضرورية بين
هاتين الحركتين ويبطل رجوع التفرقة الى نفس
الحركتين لتماثلها او الى ذات المتحرك لان معقولها

في الحالين واحد فتعين ان ترجع التفرقة الى
صفة زايدة في التحرك ثم يبطل رجوعها الى حال
لانها لا تظهر بمجردها على الجوهر لان الحال لا يصح
ان تفعل على حيالها والا لزم ان تتميز على اخرى
تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل
ويبطل رجوعها الى صحة البنية لانها غير معقولة
في حال حركة الاضطرار وهي حال كون غيره
محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان
تكون تلك الصفة عرضا ثم لا يخلو اما ان تكون
مما اشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل
لانه لا تعلق له بالحركة كالالوان والطعوم والروايح
وانه مشترك بين الحركتين والمشترك بين شيئين
لا يفرق بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في
ثبوته الحياة ثم يبطل كونه علما او حياة او كلاهما
الكل مع ثبوت الحركتين ونفيهما ويبطل كونه
ارادة لوجود التفرقة بين الحركتين حال الذهول
فتعين ان تكون عرضا له نسبة وتعلق بالحركة
وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفا نحن
والمعتزلة في انها من الصفات الموثرة ام لا مع
الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة وتعبيرنا
في اصل العقيدة بحركة الاختيار معناه الحركة
التي من شانها ان تتعلق بها القدرة والا فالفعل
المكتسب قد يقع بغير اختيار وذلك حيث يقع مع
الذهول

الذهول والغفلة ومع هذا يحصل الفرق بينه وبين
حركة الاضطرار ولهذا الوجه عبر في الحركة الثانية
بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الافتعال لكان احسن
وعبارتنا في العقيدة هي عبارة امام الحرمين في الا
رشاد وانتقدها عليه المقترح مما اشرنا اليه وجوابه
ان المراد ما فسرناه به قبل وايضا فالرد على الجبرية
حاصل بكل تفسير فانهم ادعوا عدم الفرق بين
الافعال عموما فينا قض حصول الفرق بين بعضها
خصوصا لان الكلية السالبة تناقضها جزئية موجبة
والله تعالى اعلم ص وعن تعلق هذه القدرة الحادثة
مقارنة له من غير تاثير عند اهل السنة رضي الله تعالى
عنهم بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي
واماره على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب
الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة اصلا فيمن محل
الضرورة وابطال محل التكليف واماره الثواب
والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية
وهو كون العبد تخترع افعاله بالقدرة التي خلق
الله تعالى له لما علمت من دليل الوحدانية واستحالة
شريك مع الله ايا كان ش هذا تفسير للكسب
الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو
درجة وسطى بين مذهب الجبرية والقدرية
وكثيرا ما ينوهم من لا علم عنده ان معنى الكسب كون
القدرة الحادثة لها تاثير وهذا التاثير الذي

يفسر به الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة
الحادثة تؤثر في حال الفعل كما يحكى عن القاضي
والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم
جريانه على السنة وتقدم انكار الشريف شارح الاسرار
العقلية صدور هذا القول من القاضي والاستاذ
وان اراد انها تؤثر في وجود المقدور لكن
بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يحكى عن
امام الحرمين في اخر امره فقد تقدم ايضا فساد هذا
القول وتشعبه من مذهب القدرية مجوس هذه
الامة والظن بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى
بمثل هذا القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه
ولا حول ولا قوة الا بالله فزلت العالم لا يجوز ان يقلد
فيها في الفروع فكيف بالعقايد اصول الدين
وان اراد ان القدرة الحادثة خلقها الله تعالى
للعبد وملك له ان يفعل المقدور بها كيف شا
على سبيل الاستقلال فهذا عين مذهب القدرية
مجوس هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب
ما اشرت اليه في اصل العقيدة فقولي عن تعلق
متعلق بغير وانما قدمت هذا المجرور عن عامله
لافادة الحصر اي لا معنى للكسب الا هذا الا ان
معناه ان للقدرة الحادثة كثيرا ما تعتقده الجهلة
الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب اهل
السنة وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب

وهو

وهو وجود المقدور مع القدرة الحادثة هو الذي
كلف الشرع به فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور
عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلا
قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به نفيا واثباتا
ولو عكس سبحانه التكليف او كلف بالجميع لكان
حسنا اذ لا تاثير لقدرة المكلف في الجميع وانما
تلك الافعال المخلوقة لله تعالى نصبها الشرع عند
اقترانها باعراض حادثة كالقدر والارادات
امارات على الثواب والعقاب فبالوجه الذي صح
جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترانه بفعل
له اخر امارات على ما شاء من ثواب او عقاب
او غيرهما صح جعله مجردا عن غيره او جعل غيره
في مكانه امارة على ذلك لان الولاية في ذلك
جعلية لا عقلية قوله فبطل اذن مذهب الجبرية
الى اخره مسبب عن ما سبق قبل من دليلي اثبات
القدرة الحادثة ابطال تاثيرها في مقدورها
وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال فقوله
لما فيه من جحد الضرورة اي الضرورة التي
تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار والا
كتساب وقوله وابطال مخفوض بالعطف على
جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب الجبرية
الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة
للشريعة لكان امره سهلا اذ غاية ما يلزم فيه

التناهي في الغباوة وضعف العقل كيف والمذهب
مصادم للشريعة لانها قد جاءت باسقاط التكليف
بالافعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف
بوجودها وعدمها وبالتكليف بما تيسر منها على
العبد عادة فعله وتركه ولا تاثير له في شيء من
افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم القدرية
فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع
وما لا يكلف به الا الاكتساب على المعنى الذي سبق
في تفسيره وعدمه ولو استوت الافعال كلها
كما يقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينهما
وبطل ما احال عليه التكليف منها وهو العقل
الذي في وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال
حينئذ لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف
اذن بشيء منها لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة
والى هذا اشرت بقولي ومن هنا كان بدعة اي
من اجل لزوم ابطال الجبر لمحل التكليف الشرعي
ولزوم انتفا امارات الثواب والعقاب كان
بدعة موثرة في عقد الايمان قوله ومذهب القدرية
معطوف على قوله مذهب الجبر اي وبطل مذهب
القدرية قوله ص ويلزم فيه ايضا احالة
ما علم امكانه اذ الافعال بصحة تعلق القدرة
القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو

منعها

منقها القدرة الحادثة لزم ما ذكر وترجيح المرجوح
ش الضمير المجرور في عايد على مذهب القدرية
اي يلزم فيه محذوران احدهما زيادة على
ما الزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سمعت
في دليل الممانع احدهما لزوم عود الممكن مستحيلا
الثاني ترجيح المرجوح وتقدير الاول ان نقول
فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة ممكن
وكل ممكن فهو مقدور للباري يقال ينتج فعل
العبد مقدور للباري جل وعلى فاذا خلق الله
سبحانه للعبد قدرة حادثة قال القدرية انه يزول
حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة
القديمة وصار اذ ذاك مستحيل الوجود بها فقد
لزم ان ما كان ممكنا باعتبار القدرة القديمة
صار مستحيلا بالنسبة اليها بالقال استحالة التعارضة
ليست وهو تعلق القدرة الحادثة بما استحال
ان يكون فعل موجود بقدرتين والاستحالة
العارضة لا تنقدح في الامكان الذاتي لانا نقول
لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتعين على
زعمهم ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة
التي تعلقوا بها مانعة من تعلق القدرة القديمة
بالفعل لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي
يصلح عقلا ونقلا العكس وقريب المفتاح هذا الدليل
على وجه اخر وذلك ان قال كما تقرر تعلق قدرته

تعالى بمعنى ان كل ممكن يتاتى من الطايع فعله
فكذلك لابد ان يريد وجوده او انتفاءه لعموم
تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا
وجب ان يكون مرادا واذا قصد الى ايقاعه واوقعه
غيره كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ ارادته
ونفوذ ارادة غيره وذلك الذي منعناه عند
ابطال القول بالالهين وانما عدل المقترح عن التقدير
الاول الى هذا التقدير لانه اراد ان يجعل الحجة
برهانية لا الزامية لان التقدير الاول انما يقم على
المعتزلة لقولهم ان افعال العباد الاختيارية غير
مقدورة له تعالى ولو كانوا يقولون بانها لم تزل مقدورة
له تعالى بمعنى يتاتى ان يفعلها وان تعلق القدرة
الحادثة بايقاعها انما هو بمشيته تعالى لم يرد عليهم
بمثل ذلك بخلاف هذا التقدير الذي قرر به
المقترح الدلالة فانه برهان على انفراده تعالى بالتا
ثير وجميع الكاينات وانه لا تاثير للقدرة الحادثة
في شيء من الافعال وعلى كل حال من الاحوال حتى
يرد به ما حكي عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي
والاستاذ والله اعلم واما الوجه الثاني وهو ترجيح
المرجوح فهو ظاهر ص قالوا لم يزل يقدر عليها
بان يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم
اذن لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة
وايضا من اصلكم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح

فلا

فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف ش قد
تقدم تقرير هذا الذي اجاب به وتقريره
اكمل تقرير في شرح قولنا وهذا الدليل بعينه
اعني دليل التمانع المسئلة فانظرها هناك م
قالوا فكيف يثيب او يعاقب على غير ما فعل قلنا
يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب
غير معللين وانما الافعال امارات شرعية عليها خلق
الله تعالى منها في كل مكلف ما يليق شرعا على ما
اراده في عباده فكل ميسر لما له ولو شاء لخلق
الناس امة واحدة نسأله سبحانه حسن الخاتمة بفضله
ش هذه شبهة من شبهات القدرية وتقريرها
ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح
ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان
فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن
اثر القدرة العبد صار لا فرق بينه وبين الوانه
بل لا فرق بينه وبين ذاته وذوات العالم واعراضه
بجامع انها الجميع لا اثر له فكما انه لا يثاب ويعاقب
على وجود الوانه ووجود ذاته ووجود سائر
اجزاء العالم واعراضه لكونه لا اثر له في شيء منها
اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم
في بيانها ان الفعل حينئذ يصير كاللون وغيره
مما لا تاثير للقدرة الحادثة فيه اصلا قلنا هو كذلك
عندنا من غير فرق وقولهم يلزم ان لا يثاب عليه

ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على الالوان ونحوها
قلنا لا سلمنا منه بين الثواب والعقاب وبين كون
سببه فعلا للمكلف كيف وقد علمتم من مذهب
خصومكم ان الله تعالى ان يعاقب البريء ويعطي
القاسه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء والاعمال
الواقعة على يد العبد امارات وضعها الشارع
على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان
والطعوم والروائح ونحوها امارات عليها لكانت
صالحة لذلك وليس الثواب والعقاب علة
عقلية يقتضيها وكلما اطلقت عليه في الشرع انه
سبب لها فانما المراد بالسبب الامارة ودفع الشارع
بالتعبير عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الالفاظ
اللغوية اذا فهمت المقاصد منها [illegible] ص
قالوا كيف يصح او يلزم العبد على غير ما فعل ويلزم
ان يكون للعباد الحجة في الاخرة وقد قال
تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
قلنا من يعني ما قبله وايضا نتصل بمسئلة خلق
الداعي والقدرة وبعلم القديم المحيط بكل شيء والحق
ان العبد مجبور في قالب مختار يحسن فيه مدح الامرين
على تقدير تسليم اصل التحسين والتقبيح العقليين
ش احتجت القدرية ايضا بان العبد لو لم يكن
مخترعا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل من
الافعال وبيان الملازمة ما تقرر في العرف من بطلان
مدح

مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الا
فعال انما صدرت من الله تعالى فقد صار مدح
العبد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلى والجواب
على نهج ما سبق انه لا ملازمة بين المدح وبين
الذم وبين كون سببها مختصا بالمدح او المذموم
والاعتماد في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه
جل وعلى على ما عرفت اضطلاحي لا ينضبط امره
من ادل دليل على تناهي العقول في العباد وقوف
الاوهام تملكت عقولهم ولم تتركها ان تنفذ
لمراشدها على انا لو سلمنا لهم الاعتماد في هذه
المسئلة على العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم
لابد وان يكون فعلا للممدوح او المذموم كيف تقرب
المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب فيه
للممدوح فيه اصلا كما تقرب الذم باضداده وتقرب
مدح الجمادات وذمها كالثياب والابنية ونحوها
باعتبار ما اتصف به من الاوصاف انها لم تفعلها ولم
تشعر بها اصلا واذا كان معنى المدح الثناء على الشيء
بما اتصف به من المحاسن حالا ومالا والذم ضد
ذلك حسن مدح من خلق الله تعالى لهم بمحض فضله
واحسانه امارات تدل شرعا على حصول الكمالات
الاخروية لهم والمحاسن الجسمانية والروحانية التي
هي ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر كما يحسن ذم من اتصف باضدادها

ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا ايضا بان العبد
اذا لم يكن هو المخترع لافعاله لكانت المعصاة المذ
بين حجة على الله تعالى في الاخرة وبيان الملازمة
انهم يقولون عند ما يؤمر بهم الى العذاب يا ربنا
كيف تعذبنا على شيء خلقته فينا وسبق به علمك
واردتك منا ونحن لا قدرة لنا على اي شيء مما
امرتنا به او عن اي شيء مما نهيتنا عنه بل ذواتنا افعالنا
كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك في شيء
من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سواء
كل منا منقاد لحكمك وقضاؤك جار علينا وفق
علمك وقدرتك واردتك فما بال اوليائك ينعمون
في الفراديس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما
لا نقدر على وصفه من العذاب الاليم في طبقات
الجحيم والجواب ان مثال الغلط فيما توهموه من الحجة
انما هو مما اعتقدوه ان الثواب والعقاب علتان
وقد سبق انهما لا علة لهما وانما الاعمال امارات
والثواب والعقاب بمحض اختياره تعالى فضلا وعدلا
لا يسأل عما يفعل ونحن المسئولون ومما يبطل مذهب
المعتزلة ان ما ذكروه هو لازم لهم وان قالوا
بان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الا
باختيار منه وذلك لانهم وافقوا على انه جل وعلا
هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من
الشهوة فيه وقد تقدم العزم عليه نحو ذلك

من اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود الفعل
كلها من الله والفعل معها واجب لا يمكن فصاله
اذن هذا العبد الله تعالى هو الذي الجاه الى
ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما يتوقف
عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل
وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعل هذا
العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يحتج
ايضا على من هبكم لو صحت الحجة بمثل ما يحتج به على من
هنا من تحكم فيقول يا رب لم خلقت لي القدرة
وانت تعلم اني اعصي بها ولم خلقت لي الشهوة فيها
بل ولم خلقتني اصلا اذ علمت اني لست ممن يصلح
لطاعتك واذ خلقتني فلم لم تمتني صغيرا قبل ان ابلغ
سن التكليف واذ بلغتني سن التكليف فلم
لم تجعلني مجبورا لا اعلم ولا اعرض عن السماع فذلك اسهل
على بكثير مما عرضتني له من العذاب الذي لا يطاق
واذ جعلتني عاقلا فلم خلقتني اصلا وقد علمت ان
التكليف لا ينفك شيا بل هو من اعظم المصايب
على وغير هذا مما ينشا عن توهمات فاسدة والى
هذا المعنى اشرت بقولي وايضا يبطل بمسئلة
خلق الداعي الخ اي يبطل بقليل الثواب والعقاب
بالاعمال وانت قلنا حد لا ان القدرة الحادثة
تؤثر في مقدوراتها بمسئلة خلق الداعي الاخرة
ومسئلة العلم مع خلق الداعي والقدرة التي هي خلقت

بحال المعتزلة وبهذا قال بعض اذكيائهم لو اسئلة
العلم لتمت الدسنة لنا واما قولي والحق ان العبد
مجبور في قالب مختار الخ فهذا جواب اخر بحسب
الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا
المعتزلة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وجه
ذلك انه سبحانه لما اجرى عادته باسراد العبد
بالارادات والقدرة والمقدور على وجه التوالي
بحيث لا يحسن انه اكره على الفعل والجبر اليه وبهما
صمم العبد عزمه على فعل اسر سبحانه بخلقه وخلق
القدرة عليه طاعة كان ذلك الفعل طاعة
كما قال تعالى من كان يريد العاجلة الاية وقال
جل وعلى ومن اراد الاخرة الاية ثم قال سبحانه انظر
كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء
ربك محظورا فرتب الامداد على الارادة منهم اذا
شاء ذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق
والخذلان فصار العبد بحسب الظاهر كانه موجد
لافعاله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك
وقد ضل بهما كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه
انار عقول اهل السنة فخرجوا من حجب التوهمات
المظلمة وبرزوا الى شموس المعرفة فادركوا
به الامر كيف هو لكانوا كغيرهم واذا كان العبد بحسب
الظاهر كانه موجد وبهذا المعنى فسر بعضهم معنى
الكسب فتعليق الثواب له والعقاب على فعله حسان

شرعا

شرعا وعرفا وعقلا ولهذا يحسن ان يمدح او يذم
على تلك واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة
الامر لم يصح جعل فعله سببا لشيء اللهم الا ان يطلق
عليه لفظ السبب بمعنى الامارة الشرعية فصحيح
وقد جا القران والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحوه وتارة بلغوه نحو
لا يدخل الجنة احد بعمله ولعله لملاحظة الامرين
الخير بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر
وعرف التخاطب وهو المراد من قولي فصح فيه رعي
الامرين ويحتمل ان يكون ذلك الاختلاف لملا
حظة كونه امارة شرعية وملاحظة نفي الدلالة
عنه عقلية والله اعلم واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة
الزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما ذكرناه كفاية
والله اعلم ص فصل واذا عرفت استحالة تاثير
القدرة الحادثة في محلها بطل لذلك ايضا تاثيرها
بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب
بالسيف والرمح ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة
حركة اليد مثلا وهو المسمى بالتولد عند القدرية
مجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبهم من وجود
اثرين مؤثرين في وجود فعل من غير فاعل او فاعل
من غير ارادة ولا علم بالمفعول او نحو ذلك من الاستحالات
المذكورة في المطولات واتفق الاكثر على عدم تولد
الشبع والري ونحوهما عن الاكل والشرب وشبههما

وذلك مما ينقض ايضا على القايلين بالتوليد وبالله
التوفيق هذا الذي ذكر في اوصافه تعالى اي
ههنا هو كله مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب
علم ما يستحيل ش مذهب اهل الحق على ما سبق
ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في شي من الممكنات
وهي تتعلق بمقدورها تعلقا من غير تاثير بل
نسبته كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه
ولا يوثر فيه الا ان القدرة الحادثة لا تتعلق
بمقدور الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة
بينه وبين القدرة لا بتاثير ولا غيره والمعتزلة
قد سبق ان مذهبهم ان العبد مخترع افعاله ووافقوا
ان القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور
الذي في محلها غير انهم يرون ان في محلها
سببا يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان
السبب والمسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما
مباشرة والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب
ولم يذكروا تولدا في محل القدرة الحادثة الا العلم
النظري فان النظر عندهم يولده في محل القدرة
عليه فحقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة
مقدور بالقدرة الحادثة وهذا المذهب انما
اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية
فانهم زعموا ان الطبيعة توثر في مفعولها ما لم
يمنعها مانع وليست عندهم كالعلل العقلية الموجبة
للاحكام

للاحكام لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ
المعتزلة ذلك ولقبوه تولدا ولم يجعلوا حكم السبب
المولد بمثابة العلة العقلية لجواز ان يمتنع التولد
لمانع ثم غيروا العبارة كي لا يظهر ماخذهم فقالوا
هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له
له حاصل لان الاثر الواحد ممتنع ان يكون ثابتا
لموثرين فمن ضرورة تاثير السبب فيه امتناع تاثير
القدرة فيه وقول القايل يوثر فيه بواسطة اليد
يا ول حاصل القول به الي انه فعل سببه كما ان الباري
عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله ولم يكن
فعله فعلا لله تعالي الا انهم يمنعون اضافته له
تعالي لزومهم في اصلهم قطع نسبة القبايح اليه
ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة
فعلها اليه وكون المتولد فعل فاعل السبب قد نقل
امام الحرمين في الشامل اتفاق المعتزلة عليه قال
المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الي ان
المتولدات مضافة الي الباري سبحانه لا علي معني انها
فعلها ولكن بمعني انه خلق الاجسام علي طبايع
وخصايص تقتضي حدوث الحوادث الناشية عنها
ولم يقل انها فعل الفاعل سببها وذهب حفص الفرد
الي انه ما يقع مباينا لمحل القدرة علي قدر اختيار
المسبب فهو فعل فاعل السبب كالقطع والفصد
والذبح وما لا يقف علي قدر اختيار كالهوي عند

الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت
تعلق القدرة بالمتولد فقال قوم منهم لايزال
مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب بثبوته فينقطع
اثر القدرة وقال الخرون انما ينقطع كونه مقدورا لا
وقع المتولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا
في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة امرا
وذهب ثمامة بن اشرف الى ان هذه المتولدات
لا فاعل لها ويلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع
وذهب معمر الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع
الاجسام الا ارادة والمولد عنها عندهم اربعة
الاعتماد والمحاورة على شرائط معتبرة عندهم
والنظر المولد للعلم والرهيم المولد للالم واختلف
ابو هاشم والجبائي فيما ان المولد الاعتماد او الحركة
فذهب الجبائي الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم
الى الاول والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة
النفلات وقوة ارتباط الاعصاب على الاعضاء وكل
ذلك من مذاهب الطبايعيين الضالين المضلين
ثم اختلفت المعتزلة هل يجوز ان يكون في افعال
البارئ تعالى تولد فصارت جماعة منهم الى منعه
لعدم قادريته تعالى واستحالة ان تتعلق قدرته في
محلها او انما تتعلق بما خرج عن محلها ونسبتها الى
جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار اخرون
الى ان المولد معتزل في افعاله تعالى فان السبب

المريد

المولد لما جاز وقوعه منا لله عن وجل لم يجز ان
ينتفي تاثيره في مسببه الا لمانع وليس صدوره
من الصانع مانعا والا لمنع في الشاهد فلزم انه
يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم
هذا حاصل مذاهبهم في التولد واعلم ان رد
مذهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي
قبل هذا وهو ما قام من البرهان القطعي على
اسناد الحوادث كلها للباري تعالى وانه لا تاثير
لكل ما عداه جملة وتفصيلا في شيء منها والى هذا
المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واذا عرفت
استحالة تاثير القدرة الحادثة الى اخر الكلام ثم اشرنا
في هذا الفصل الى لوازم تلزمهم مما يخص القول
بالتولد ممنها انهم يلزمهم وجود اثر واحد عن
مؤثرين وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي
هو المسبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث واجب
عند سببه المولد ومقدور للفاعل بالقدرة
الحادثة ايضا ومنها وجود الفعل بلا فاعل
اصلا دون ارادة وشعور بالفعل فان من رمى
سهما واخترمته المنية قبل وصول السهم الى الرمية
ثم اتصف بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال
ساريا الى ان ينتهي الى الزهوق مثلا فهذه
السرايات والاثام افعال للرامي وقد ترتب
عظامه واستزيد في الفساد على نسبة قتل الميت

مع انتفا مصححات الفعل منه وهو الحياة والارادة
والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت
لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجد
الفعل حال عدم الفاعل حالة وجود فعله فالجواب
انه لابد من اضافة الفعل الى الفاعل ويمتنع
صدوره مضافا اليه في حالة امتناع كونه فاعلا
اذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك والامتناع
ينافي الصحة ومما يلزمهم ان يكون الميت
المستعقب للالام متولدا عن فاعل الالام فان
نسبة تعقب الالام المتوالية المتعاقبة الى فعله
كنسبة تعقب الموت له وهذا الزام لا يتاتى لهم
دفعه ولم يتات للجبائي ان ينفصل عنه الا بالتجاسر
على خرق اجماع الامة بنسبة الموت الى فاعل الالام
وقد اجتمعت الامة على ان الباري تعالى هو الذي
يحيي ويميت وهو قد نسب الاماتة الى غيره
ويلزمه ان يكون قادرا على الاحيا ايضا على
الجملة لانه ضده والقدرة على الشيء عندهم
قدرة على ضده احتجوا على التولد بانا نجد المسببات
واقعة على حسب القصود والدواعي كما ان
المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب
ان ارتباط شيء بشيء بحسب مجرى العادة وان
طرد لا يدل على ان لاحدهما تاثيرا في الاخر بارتباط
الاصل فالمقيس عليه والفرع مستويان عندنا في
عدم

عدم الدلالة على التاثير وايضا مما يتقض عليهم هذه
الحجة انا نجد امورا واقعة على حسب الدواعي القصود
وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع
والري عند الاكل والشرب والتسخم والبرد والموت عند
معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على
تحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتراح وفهم
المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الامام
والتخجيل والتخويف وبعضهم التزم التولد في الشبع
والري والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك
وهو قول غير معظمهم والمحصلين منهم والتزم
هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها
ليست من جنس مقدور لنا باجماع وذلك لان
سقوط النار عند الاقتراح يقع على حسب الدواعي
فاذا تولد لزم ان تتولد سائر الاجسام لتماثلها
فان زعموا ان النار كامنة في الجسم فتحركت
وان التولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا هوسا
لا يرضى بمثله عاقل فان الحجر والزناد ليس فيهما
مثل القدح شيء وكذلك المدح اذا نشر بالمناشر فلا
نار فيه وعند حكه تظهر النار وان اجابوا عن قولهم
بعدم التولد في تلك الامور التي الزموها بانهم انما
قالوا بنفيها بعدم التولد لعدم اطرادها قيل لهم وكذلك
ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه فتولد كالمرمى والجرح
ووقع الثقيل وشيله وغير ذلك مما وقع فيه النزاع

اما الرمي فان الانسان يرمي فيصيب الغرض ولا
يصيب الغرض اخرى والجرح قد يفضي الى السريان
تارة وقد يندمل اخرى ورفع الثقيل وشبله
قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى ومذهب
المعتزلة في تحرك الاشيا الثقيلة ان تحركها
يمنة ويسرة بالاعتماد عليه ورفعه واذا اريد رفعه
واخلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان
الاعتماد الذي يحركه يمنة ويسرة به يرفع الى جهة
التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح
بل لا بد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها
في جهة اليمنة واليسرة قال لان معتمدنا في التولد
ما نحسه من جريان الامر على حسب دواعينا وحسب
قصودنا ولا شك انا نجد من شخص قدرة على تحرك شي
يمنة ويسرة ولا يقدر على رفعه فلزم ان ما به
يحرك ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع
جماعة ثقيلا وكل واحد يستقل برفعه على الانفراد
فقال الكعبي وعباد الصيرفي واتباعهما يحمل كل واحد
من الاجزا ما لم يحمله الاخر ولا يشتركان في حمل جزء وقد
ذهب غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة
يوثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب
معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلة باطل اما
اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد
واسناد الممكنات كلها ابتدا الى الله تعالى فلا اشكال

وان

وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في
المسئلة الاولى بما ذكره ابو هاشم بان فيه اجتماع
المثلين لقوله لا بد من زيادة حركات وهو
محال سلمنا جواز اجتماع المثلين لكن يتال لم اذا
ولد الدافع حركة واحدة في هذا الثقيل استحال
ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن
بحيث هو في ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة
لا بد فيها من تفريغ واشتغال فاشتراط زيادة
حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك الى سائر الجهات
اشتراط لما يتحقق المشروط بدونه وذلك بين في
حقيقة الشرط واما اختلافهم في المسئلة الثانية
في الجماعة اذا حملوا ثقيلا وعجز واحد منهم يستقل
بحمله فقد قيل لعباد الصيمري القايل بالقول الاول
فيها الجزء الذي يختص به بعض الحاملين معين او
مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع
الجزء المعين ايضا محال اذ ليس تعيين جزء دلي
من جزء والفرض ان هذا الحامل اذا كان بانفراده
يستقل بالحمل يجميع الاجزاء فما وجه انفراده بجزء دون
جزء فقال لا اعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة
نشات من التمسك في اصل التولد بمحض التوهمات
الناسدة ثم قيل للصيمري القايلين بالقول الثاني
عين ما تولد عن فعل احد الحاملين تولد من الاخر
ام لا فان كان الاول لزم وقوع اثر واحد من مؤثرين

وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل
باحدهما ولزم ان يكون الزايد لا فايدة فيه والجملة
فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام والخيالات يؤدي
الى انواع من الحيرة والفساد لا حصر لها والله تعالى
الهادي من يشاء الى صراط مستقيم **ص فصل**
ويجوز في حقه تعالى ان يرى بالابصار على ما يليق
به جل وعلى لا في جهة ولا مقابلة لقوله تعالى الى ربها
ناظرة ولسؤال موسى صلى الله عليه وسلم لها اذ لو كانت
مستحيلة لما جهل امرها ولاجماع السلف الصالح قبل
ظهور البدع على ابتهالهم الى الله تعالى وطلب النظر
الى وجهه الكريم ولحديث سترون ربكم ونحوه
مما ورد والظواهر اذا كانت كثيرة في شيء افادت
القطع به **ش** لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى
وما يستحيل وهو مقابله شرع في ذكر ما يجوز واعلم
انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة
من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها
بفعل من افعاله جل وعلى اذ يستحيل ان يتصف سبحانه
وتعالى بصفة جايزة لما عرفت من وجوب الوجود
لذاته ولجميع صفاته ولوا تصف تعالى بجايز لكان
متصفا بالحوادث اذ الجايز لا يكون الا حادثا وتعالى
سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية
جايزة في حقه تعالى انه يجوز ان تتعلق قدرته
تعالى بما يجادها لخلقه فيخلقها لهم على وفق ارادته
ويجوز

ويجوز ان لا يخلقها تعالى لهم لا يستحيل في حقه
تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل خلقه
تعالى لهذه الرؤية مستحيل اجمع اهل السنة على
الجواز بالسمع والعقل اما السمع فنقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر
اذا تعدى بحرف الى كان ظاهرا في معنى الرؤية ويؤكد
ان المعنى بهذا النظر الرؤية اسناد هذا النظر الى
الوجوه التي هي محل العين الباصرة دون الجارحة النظر
في الآية على معنى الانتظار وحمل الى اسم بمعنى
النعمة لورود الى مضافا لما بعده لا حرف جر والمعنى
عنده منتظرة نعمة ربها فالى عنده مفعول بناظرة
ورد بانه لو اريد ذلك لما خص باسناده الى الوجوه
ولم يكن للتقييد بالظرف وهو يؤيد معنى وان
المؤمنين لم ينالوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله
تعالى والآية سيحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن
الادلة السمعية سؤال موسى عليه الصلاة والسلام
للرؤية اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى
ولا كان جاهلا بما ادركت استحالته حنالة المعتزلة
فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز اذ سؤال ما يستحيل
ممنوع ولا نبيا عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل
رذيلة على ما يأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ومن الادلة
اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى ان يمتعهم
بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض اعيته

النبي صلى الله عليه وسلم ومنها حديث سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون ولا تضارون
في الرؤية ووجه التشبيه بالقمر ما اشار اليه
اخر الحديث من عدم تضارر بعضهم ببعض وقت
الرؤية اما الجهة والجسمية ولوازمها فمستحيلة
في حقه تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية
فيما ذكر لا المرئي بالمرئي وهذه الادلة ونحوها
من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص
فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد يفيد القطع
بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي والظواهر
اذا كثرت الخ وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين
ابن التلمساني رحمه الله تعالى ردا على الامام الفخر
في ميله الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له
الدليل العقلي عليها والادلة السمعية راها ليست
بنص فرد عليه بما سبق وهو ظاهر على ان بعض
تلك الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه الصلاة
والسلام الرؤية يكاد ان يكون نصا في جواز الرؤية
ويقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص فيها
هو حديث مستفيض تلقته الامة بالقبول ص ولا
يعارضها قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك
اخص لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية
مطلقا سلمنا انه الرؤية لكن المراد في الدنيا او
هو من باب الكل لا الكلية ولا قوله تعالى لن تراني

لان

لان المراد في الدنيا اذ هو المسول لموسي صلي الله
عليه وسلم والاصل في الجواب المطابقة ولهذا
قال لن تراني ولم يقل لم ارا ولن تمكن رويتي وقد
يتانس لذلك بما تقرر في المنطق ان نقيض الوقتية
يوجد فيه وقتها المعين ش هذا مما استدل به المعتزلة
من السمع علي استحالة الروية اما قوله تعالي لا تدركه
الابصار فقال ابن التلمساني هذه الاية يتمسك
بها المعتزلة تارة علي نفي وقوع الروية معارضة
لما تمسكنا به من الاي وتارة يتمسكون بها في امتناع
الروية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها علي
المقصد الاول ان الروية ادراك البصر ولا شي من
ادراك البصر يتعلق به تعالي ينتج لا شي من الروية
يتعلق به عز وجل ودليل الصغري ان الروية
هي الادراك الا انه لا يصح ثبوت الروية مع نفي الادراك
ودليل الكبري عموم نفي الادراك في الاية عن كل بصر
لان الجمع المحلي بالالف واللام يقتضي الاستغراق
ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان
فيلزم ان لا يراه كافر ولا مومن في الدنيا ولا في الاخرة
واما توجيهها علي المقصد الثاني وهو امتناع الروية
فلانه تعالي ذكرها في معرض التمدح بها فيكون
نفي الادراك بالنسبة اليه كمالا فثبوته في حقه
نقص والنقص علي الله تعالي محال والجواب عن الاية
من وجوه احدها انا لا نسلم ان الادراك بمعني الروية

بل هو احد وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء
مع ابصار جانبه واطرافه وهذا محيط الله تعالى
بمحال فيتعين حمله على مجاز وهو انه لا يجب
رؤيته احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة
بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب
نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه وبهذا تعرف
ان المنصوص الدال على الرؤية يجب تقييدها بنفي
الاحاطة للجمع بين النصوص سلمنا ان الادراك
بمعنى الرؤية لكنه لا نسلم العموم في الاثبات بل المراد
نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى
الرؤية في الاخرة او ندعي التخصيص في الافراد وان
المؤمنين خارجون من هذا العموم للادلة الواردة
فيهم او نقول لفظ الايمان جمع محلى بالالف واللام
يفيد في الثبوت العموم فسلبه يفيد سلب العموم
لان النفي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت ولذلك
لا يفيد عموم السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت
الحكم لبعض الافراد فيتحقق نفي الحكم عن فرد من الافراد
بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوت الحكم لفرد
من الافراد وهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب
حيث انكر عموم السلب والدلالة للمعتزلة بالاية
ستوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية
لا تدعي انه يراه كل احد انما يراه المؤمنون دون
الكافرين

الكافرين ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الاية
هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الاية لا السالبة
الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ نقول بموجبها
وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا
قرر الامام الفخر هذا الجواب واليه اشرت بقولي او هو
من باب الكل لا الكلية اي السلب في الاية من باب
السلب المتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب
السلب المتعلق بكل فرد وهذا الجواب الاخير اضعف
الاجوبة ولهذا اخرته وقد اعترضه ابن التلمساني بان
قال لا نسلم ان هذه الاية تفيد عموم السلب لا نسلم
انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب
فانه لا ينافيه وقوله ان نقيض الكلية الموجبة
الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها
لانه المحقق لكن اذا كذب بالسالبة الجزئية كان
تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الاولى والذي
يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بترك
فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان
التمدح بقوله لا يدركه بصر ما البتة لا بقولك بعض
الابصار لا يدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني
للامام الفخر وهو ان الادراك اخص من الرؤية على
ما سبق تقريره قلت واعتراض شرف الدين ظاهر
وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين في
شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لا نسلم ان

هذه الاية لا تفيد عموم السلب فمنع لا يصح بشهادة
علما المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا
او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم بدليل
صدق قولنا لا رجال في الدار اذ لم يقم الرجال اذا كان
فيها رجل واحد او رجلان والقايم رجل او رجلان
واما قوله لا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل
على عموم السلب فانه لا ينافيه فنقول هب انه لا ينا
فيه فاين ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر للمحتمل
المرجوح واما قوله اذا كذبت السالبة الى اخره فهذا مسلم
بعد تكذيب السالبة الكلية فتستلزم الجزئية لان الكلية
اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من النقيض كذب
النقيض وان لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اذا
اخذها كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا ادى الى تناقض
الكليتين وهو باطل واما قوله الذي يدل الخ فنقول
تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك مدلول اللفظ
لاجلها سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة
لكن لا نسلم عمومها في الازمان لان صيغة العموم
مطلقة فيها فتقيد بالدنيا او يدعي التخصيص في
الافراد بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة او نقول هب ان جميع الابصار لا تدركه
لكن لم قلتم لا يدركه المبصرون او يدعي التقييد في الا
دراك بالاحاطة فانا نراه على ما هو عليه من غير
احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول
هذه

هذه الاية وردت في معرض المدح كما ذكرتم لكن
لم قلتم انها تدل على نفي الروية ونفي الروية
مطلقا لا تمدح فيها بل التمدح في اقتداره على منع
الروية من يشا اذا يشا وعلى خلقها لمن يشا وهو
اليق بالمدح انتهى قلت ولا يخفى عليك فساد هذا
الرد وما احتوى عليه من انواع الاختلال فمنها حكاية
عن علما المعاني انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا
او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم وهذا
شي لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني كل
من يقول بالعموم بل نص على ضده في النكرة وانها
اذا كانت في سياق النفي تعم ظاهرا مع غير لا الجنسية
ونصا مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة
مفردة نحو لا رجل او مثناة نحو لا رجلين او مجموعة
نحو لا رجال وهذا مما لا يختلفون فيه وانما نزاعهم
في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثنى
والمجموع وهو الذي نص عليه القزويني تبعا للسكاكي
ام هو في الجميع على حد السوا واليه ميل التفتازاني
وبحثه وحججه في ذلك مشهورة في مطوله على
التلخيص واما المعرف الذي تعلق به النفي فلم
ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم انه مع النفي
كالمجرد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين
المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصي ما على
المحسنين من سبيل وفي الحديث لا تقتلوا النسا ولا

الصبيان ومثل ذلك كثير وتخريج سلب العموم في
تعلق النفي بل على سلب العموم في تعلقه بكل قياس
في اللغة مع ظهور الفارق لاحتمال استعمال ال مع
اداة العموم للحقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل
لعموم السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل
كفار اثيم ولا تطع كل حلاف مهين وقوله بدليل
صدق قولنا لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل
او رجلان استدلال فاسد لان صدق هذا المثال
بوجود رجل او رجلين انما هو بنا على ان استغراق
المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد فما فوقه
والجمع العام انما يستغرق احاد الجموع التي كان يصلح لها
قبل العموم لا الواحد والمثنى لانهما ليسا من مدلول
الجمع فخروجهما عند من يقول به لهذا شبه خروج
المراة من عموم الرجل مثلا وبالعكس لا لما فهمه هذا
المعترض على ابن التلمساني ان خروجهما لاجل ان
النفي الداخل على الجمع المنكر من سلب العموم وهي
غفلة عظيمة لا يرضى بمقالتها اصاغر صبيان
الكتاب اذ يلزمه على هذا صدق النفي في قولنا
لا رجال في الدار وان وجد فيها الاف الالاف من
الرجال عند غيبة رجل واحد لان القضية عنده
جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال ليس
في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار اي
بعض الرجال ويريد ذلك الرجل الواحد لم يكن في
الدار

الدار فتصرف اذن الغصبة وان وجد في الدار
رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل في قوله فقول
هب انه لا ينافيه فاين ما يقتضيه نقول يقتضيه
ما ذكرين ان الاية وردت في معرض التمدح
فحملها على خلاف العموم يخل ببلاغة الكلام وقوله
ان تلك القرينة حالية فلا تترك من اول اللفظ
لاجلها هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز
في القرائن اللفظية وفساده ظاهر عند المحقق
وان كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة
الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم يوجب
انقطاعه وما ذكر بعده الى اخر الكلام منصوب
في غير محل وكانه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب
له هو الامام شرف الدين بن التلمساني من ائمة
اهل السنة ومحققيهم رحمه الله تعالى ورضي عنه
وقد قدح في بعض الاجوبة عن الرابعة التي استدل
بها المعتزلة ولا يلزمه من ذلك ان يواخذهم على صحة
الاستدلال بها على نفي الرؤية كيف وقد صرح بما
انتهاه من الاجوبة عنها بحمل الادراك على ما هو
اخص من الرؤية ونحوه فشان المتكلم معه ان يجاول
تصحيح الجواب الذي اعترضه ان قدر ان يسلم له
ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا اجوبة اخر غير ما
اعترضت بوجب صرف الرابعة عن الاستدلال بها
على نفي الاستدلال بها على نفي الرؤية لابن التلمساني

يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع
المعتزلي المستدل بالاية على مذهبه الفاسد لحسن
ان ينتقل معه من جواب يعترضه الى جواب اخر
يسلم من الاعتراض لان مقصوده هو بالاعتراض
تصحيح مذهبه والدفع عنه لا خصوصية ذلك الجواب
الذي يعترضه ومما تمسكت به المعتزلة قوله تعالى
لن تراني ولن نعيد التابيد بدليل قوله تعالى قل
لن تتبعونا والمراد هنا التابيد والمجاز والنقل على
خلاف الاصل فوجب ان يقال ان موسى صلى الله عليه
وسلم لن يرى الله البتة وكل من قال ان موسى لن
يرى الله البتة قال ان غيره لا يراه والجواب ان هذا
يدل على كونه تعالى جايز الروية لانه لو كان ممتنع
الروية لقال لا تصح رويتي او لن تمكن او لا ارى
ونحو هذا الا ترى ان من كان في كمه حجر فظنه
بعضهم طعاما فقال اعطني هذا لاكله كان الجواب الصحيح
له ان هذا لا يوكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فحينئذ يصح
ان يقول المجيب انك لن تاكله وهذا واضح والجواب عن
قولهم ان لن للتابيد ممنوع لقوله في اليهود ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم وهو يتمنونه في النار ثم ان الاية
ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رويته في
الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة ولان الجواب
وقع هنا بنقيض المسول وقد قيل المسول بوقت معين
فالاصل ان نقيضه يتقيد به ولهذا قال اهل المنطق
ان

ان نقيض الوقتية كقولك زيد يحرك الاصابع
بالضرورة وقت الكتابة يوخذ فيه ذلك الوقت
بعينه فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس يحرك
الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة والى هذا المعنى
اشرت بقولي وقد بينا فساد الخ ص واما اثباتها بالدليل
العقلي المشهور وهو ان صحة الرؤية الوجود فنقيض
لان الوجود غير الموجود فلا يصلح علة ش تقرير
الاستدلال بالوجود على ما قرره امام الحرمين ان يقال
الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج
فالباري يصح ان يرى ودليل الصغرى ظاهر واما
الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى فلان
صحة الرؤية موقوفة على صحة وراء الصحة تعلقها اذ
بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل
تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالصحة
لرؤيتها اذ لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق
والالتئام تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بالعلل
المختلفة وانه محال تعين ان يكون الصحة امرا رفع
فيه الاشتراك وذلك الاشتراك لا يخلو اما ان يكون
امرا ثبوتيا او عدميا لا جائز ان يكون امرا عدميا
والا لصحت رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود ولان
العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين
ان يكون امرا ثبوتيا والامر الثبوتي لا يخلو اما
ان يتقيد بالوجود امر او ان لم يتقيد بالوجود

امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو
ان يتقيد بكونه صفة او موصوفا لا جايز ان
يتقيد باحدهما والا لما رئي الاخر فتعين انه انما
صح رؤيته لكونه موجودا والباري تعالى موجود
فصح ان يرى قال الامام في المعالم وهذا عندي
ضعيف لانها يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحت
المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة
مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث
باطل لما ذكرتموه وايضا انما تدرك باللمس الطويل
والعريض وتدرك الحرارة والبرودة فصحت اذن
الملموسية حكم مشترك ولنسوق الكلام الخ حتى يلزم
صحة كونه تعالى ملموسا والتزامه مدفوع ببديهة
العقل والاول قوي فان اجيب عنه بان صحة المخلوقية
معللة بالامكان والباري واجب لزم مثله في صحة
الرؤية والثاني ايضا قوي وجواب الاستاذ عنه
بالفرق بين اللمس والرؤية لوجود التاثير والتاثير
في الاول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت
مع اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا
الادراك به تعالى من غير اتصال ولا تكيف وامام
الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الادراكات
الخمس به تعالى من غير ان تقارنها الاسباب المتصلة
بها عادة ونسب هذا ايضا للشيخ الاشعري خلاف
ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلانسي من منع تعلق
باحي

باقي الادراكات به تعالى واقتصر الامام في المعالم
على هذين النقضين قال ابن التلمساني وقد
اورد عليهما في الاربعين وغيره اسئلة عديدة
واكد ورودها بقوله وانا غير قادر على الجواب
عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتمسك
بهذه الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلا للجواب
عنها وكان شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها
لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل قال ابن التلمساني
ونحن نشير اليها على وجه الاختصار وننبه على
القوي منها والضعيف وبالله التوفيق الاول منع
ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة نقيض
لا صحة المحمول على الممتنع بالصحة امر ثبوتي لاستحالة
تقابل نقيضين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم
توقفه على مصحح وليس كل حكم مفتقر الى مصحح فان صحة
كون الشي معلوما حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم
يفتقر الى مصحح لعم تعلقه الموجود والمعدوم وحيث لم يعم
اقتضى مصححا الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم
صحة التعليل اصلا فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت
الحال والواسطة بين الوجود والعدم ولا نسلم ثبوت
الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول
بها وينفي التعليل العقلي وهذا السوال لازم
للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال
بها كالقاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني

بان الشيخ وان لم يقل بالاحوال فانه قايل بالوجوه
والاعتبارات العقلية فقد يصور العموم والخصوص
ويرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية
فانه لم يقل بالتعليل ويعتمد كم فيما تطلبون من اقسام
المشترك بين الجوهر والعرض والمورثين مبني على التزام
احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون
علة لانه لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم السابق
لا يجامع الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعلول وصحة
الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للامر
الثبوتي واجزاءها وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى
لجوهريته والعرض لعرضيته لما يلزم منه من تعليل
الحكم المتحد النوع بعلتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر
لا يصح ان يقال رأى لانه على صفة خاصة من كون
او لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية
الرابع سلمنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من
الاحكام المعللة وقولكم في جوابه انه لو لم يتوقف على صحة
لعم حكمه المعدوم والموجود لا ينتج الا انه يتوقف على
صحيح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطا فان الحياة
شرط لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل وليس
علة لها وهو قوي الخامس سلمنا صحة تعليله لكن
لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون
الجوهر مرئيا مخالف لصحة كون السواد مرئيا ولو سلمنا
لقامت احداهما مقام الاخرى والاضافة اثر في المخالفة

وجوابه

وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف
بما تضاف اليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف
متعلقاتها السادس سلمنا انه مشترك ولكن لا نسلم
امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة فان
اللونية مشترك ووجودها معلل بخصوصية الالوان
وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية
لا تتميز باعتبار ذاتها فانما تتميز باعتبار موجباتها
من العلم والقدرة فلو عللنا العالمية بحقيقة تخالف العلم
لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللونية
لخصوصيات الالوان فمسلم والممنوع كون الاخص
علة للاعم السابع سلمنا ان المشترك لا بد له من علة
مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب
والممكن بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي
والا لكان جنسا للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم التركيب
في ذات واجب الوجود جل وعلى كيف ومذهب الشيخ
الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود
كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فيلزم من كون
وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود الباري
تعالى علة لصحة رؤيته والجواب عسير على مذهب
الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على
ماهية الموجود وان كان لا يفارقها وانه مقول
على الموجودات بالاشتراك المعنوي بدليل صحة
انقسامه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون

مشتركا ولا يلزم ان يكون جنسا للاكوان مشتركا
ذاتيا وهو ممنوع بدليل عدم توقف مفهم الذات
على مفهم وهذا ينتج على اختيار الامام في الوجود
ولا ينتج على راي من يقول الوجود نفس الموجود
وان لم يكن تمام ماهيته كالناطق عند امام الحرمين الثاني
سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا
مشترك سوى الوجود والحدوث وحصركم ينحزم
بالامكان او بالمركب منه ومن غيره وهذا منع قوي
ولا اعتماد على عدم للوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن
ابطال التعليل بالامكان او بالمركب منه ومن غيره
بان الامكان امر عدمي فان الحصر يقبل ذلك في صحة
الدورية ولا يمتنع تعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب
عنه بعض المتاخرين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب
بان قال يكفي المستدل بحثه فلم اجد ثم ظهر وصول
للتعليل بعد ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب
انقطاعه فيتعين ابطاله ثم ابطل علة الامكان منفردا
بعدم صحة دورية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب
في العلة العقلية قلت ولا يخفى ضعفه فان قول
المستدل بحثت فلم اجد انما يحصل الظن فقط فيصح
قوله في الاستدلال وما المطلوب منا الظن في البراهين
وما المطلوب منا العلم كمسلتنا هذه وانما يصح الاستدلال
بالسبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر قطعيا لدورانه
بين النفي والاثبات والابطال قطعي لكونه من الضروريات
اذ ما

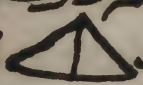
او ما ينتهي اليه وامين ذلك وما ذكر بعد مبني على هذا
الاستدلال والاساس الذي بان انهدامه على ان
ابطاله على الامكان منذ ابعد صحة رؤية كل
ممكن فاسد لانا نقول المنع وقوع رؤية كل ممكن
لا صحته ويلزم من صحة الشيء وقوعه والمعلل بالامكان
الثاني لا الاول واما على التاسع سلمنا ان الاشتراك
سوى الحدوث والوجود لكن لا نسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار قوله لا يمتاز الا بشركة من العدم
قلنا لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المتغير بسبوقية
العدم والسبوقية امر يقارن للموجود وصفة له
وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة
اعتبارية لا حقيقية ثابتة والا كانت حادثة ايضا
ولزم التسلسل العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة
ولكن لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من
توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع والحكم متوقف
على ذلك قوله الاشعري ان الحياة مصححة لكثير من الاحكام
كاللذة والالم وغير ذلك والباري لا يصح وصفه بذلك
وجوابه ان العلة العقلية لا يصح منها ذلك لانها
تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونه كالعلم
والعالمية والحياة في جميع ما ذكروه شرط للعلة
الحادي عشر ما المانع ان يكون الوجود علة لصحة
الرؤية بالنسبة الينا والعلة انما تقتضي حكمها
اذا وجدت في محلها فان صحة خلق الجوهر معللة

بامكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخلق انما يصح
منه ولا يصح بالنسبة الينا وجوابه ان العلة العقلية
لا يتخلف حكمها عنها بحال وقدرتنا لا توثر وقدرة
الباري تعالى موثرة ونسبتها الى سائر الممكنات
نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى
قادر على كل الممكنات وموجد لها وليس للعبد
قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه
الحجة تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الفخر وقد
تقدما وزادت البهشمية سوالا وهو ان الروية
لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشيا
وجوابه انا اذا شاهدنا شيا علمنا وجوده وتبعه
العلم بتميزه وقال ابو هاشم الروية تتعلق بالا
خص ويتبعه العلم بالوجود الاعم قال وما ذكرناه
ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم
العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي ان ذلك
لازم للعقل عادة بل نقول ان علم ذلك في بعض
الاشيا فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان
الروية تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود
كيف يصح منه مع زعمه ان اخص وصف الشي حال نفسه
وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي
لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حيالها
واذا لم تكن معلومة على حيالها فكيف تكون محسوسة
وكل محسوس معلوم وقوله انا ننتقل من ادراك الاخص
الي

الى ادراك الوجود الاعم ولا يستقيم مع دعواهم
ان الوجود عرضي يفارق فانهم اثبتوا الماهيات
متقررة في العدم بدون الموجود والعلم بالا
خص يستلزم العلم بالاعم الذاتي ولازمه لا العرضي
المفارق قلت واقتصرنا في العقيدة على احد
هذه الاعتراضات وهو السابع منها وبالله تعالى
التوفيق ص ومعتمد من احالها من المبتدعة انها
تستدعي الجهة والمقابلة وهو باطل لان ذلك مفرع
على انبعاث الاشعة فتتصل بالمرئي وذلك لو صح
لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته وهو
باطل على الضرورة ش الاشعة عندهم اجزاء مضيئة
تنفصل من العين وتتشبث بالمرئي فيرى بشرط
ان يكون في مقابلة الرائي وبشرط انتفاء القرب
والبعد المفرطين وانما تقع الرؤية عندهم بطرف
تلك الاشعة المتصل بالمرئي ويسمونها قاعدة
الشعاع ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع
وقالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا
لا تنطرس فيه كالمراة لا تتشبث به بل تنعكس الى
الرائي فيرى نفسه قالوا وانما لم ير داخل الجفن للقرب
المفرط ولهذا قالوا لا يصح ان يرى جل وعلى لاستحالة
اتصال الاشعة بها اي بذاته لانها انما تتصل بالاجسام
والاستدعائها جهة تنبعث اليها والله تعالى ليس بجسم
ولا في جهة واهل الحق رضي الله عنهم يقولون الادراك

سمي بحاسة الله تعالى في المدرك فان خلق في
جزء من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب سمي
علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان
سمي ذوقا وفي كل الجسد سمي حسا واختصاص خلقه
لهذه المحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها
بان يكون المدرك في جهة وغير قريب جدا او بعيد
جدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تحكم العادة بتعلق
ما هو قريب جدا وبعيد جدا بل بما ليس في جهة
كما جرت العادة بذلك في العلم قوله وذلك لوضوح لزوم
الى اخره هو من جملة ما رد عليهم القول بانبعاث
الاشعة وهو انه لو كان الرؤية بانبعاث الاشعة
لزم ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته اذ لا شعاع
حدقته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة اكثر
من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته
فدل على ان الرؤية ليست بانبعاث من انبعاث
الاشعة ص قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع
بالهواء وهو صقيل فاعان على رؤية ما قابله كالمرآة
المعين باشراقه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم
ان لا يرى من الهواء الا قدر حدقته وايضا فنحن
نرى الهواء مظلما ما تراه والهواء مشرق ش يعني انهم
اجابوا عما الزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من
حدقته بان منعوا الملازمة واستندوا انه انما يرى
الكبير لان اجزاء الهواء صقيلة فيتصل الشعاع بها وهي
تتصل

تتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا
اتصل الشعاع به وهو جسم مضي متصل بما فيه فيري
ما فيه ورد عليه بانه لو كان كذلك لزم ان لا
يري الكثير من السما وغيرها حيث يكون الهوا
مظلما بالليل مثلا وايضا فما له راى من الهوا نفسه اكثر
من حدقته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه ص ومما
ينقض عليهم عدم روية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع
به ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره
ورويته الكبير مع البعد صغيرا مع اتصال الشعاع ومع
المقابلة لجميعه ش يعني انه مما ينقض عليهم ادعاهم
وجوب روية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد اذا كان
في سعة الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال
الشعاع به بدليل انها تتصل به عند اجتماعه مع غيره
ولا يناله من الشعاع عند الاتصال الا ما يناله عند
الانفصال فكان يجب ان يري عند الانفراد مع انه
لا يري وكذا ينتقض مذهبهم برويته الكبير مع
البعد صغيرا مع ان شرط الروية على زعمهم موجود
وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه ص قالوا انما
ذلك لان الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدة
المرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا
قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر
الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منبعث من روية
طرفي المرئي قلنا فيلزم اذا انتقل المرئي الى مقدار

تلك الزيادة من البعد ان لا يرى والمشاهدة
تكذبه ش يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم
من روية الكبير صغيرا بان قالوا لا نسلم استوا نسبة
اجزا الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه
على حاله كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط
المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه
وبيانه اذا خرج خطان شعاعيان متوهمان حسا
في مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي
الخط الذي يقوم عليه اذا انكا الساقان جسم
المرئي البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه
وخرج من نقطة العين خط اخر قسم ذلك المثلث
بنصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث فيه
زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين
على الطرفين وترا للزاوية القائمة وقد تبين في
الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث
اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخطان
الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على وسط
الجسم المرئي فتكون الاجزا التي وقعت عليها الطرفان
ابعد من البصر من الاجزا التي يقع عليها الخط
الاوسط فنسبة الاجزا اذن ليست متساوية في القرب
والبعد فلذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض
فراى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث  اجابهم
اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل

بين

بين المرئي والناظر ماية ذراع مثلا والذي بين
طرفيه زايدا على الماية قدر ذراع فكان يجب
اذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي رئي صغيرا الى
مسافة الطرفين وهو ماية ذراع وذراع ان لا يرى
البتة كما لم ير الطرفان الكاينان في تلك المسافة
لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكروه ص
ومما ينقض عليهم رؤية الاكوان مع ان الاشعة
لم تتصل بها قالوا المرئي ما اتصل به او قام بما اتصلت
به قلنا فيلزم ان ترى الطعوم والروايح لقيامها
بما اتصلت به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا
فما هو البعيد يرى دون لونه ش هذا مما ينقض
عليهم قولهم بان سبب الرؤية اتصال الاشعة
بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا
قول الاقدمين منهم فقيل لهم قد رئيت الاكوان
وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والا
لوان والاشعة لا تتصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض
يستحيل عليه مماسة الاجسام فاجابوا بالرجوع عن
قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام
بما اتصل به الشعاع فقيل لهم فيلزم ان ترى الطعوم
والروايح لانها قايمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما
نقول ما قام بما اتصل به الشعاع يرى اذا كان مما تجوز
رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته
فقيل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما

ري على زعمكم لاتصال الشعاع به واللون قايم به
وهو مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا وبينكم ص ومما
ينقض عليهم ايضا روية قرص الشمس مع عدم
روية ما دونها من الطيب اذا علي في الجو وروية
النار على البعد دون ما دونها وايضا الانبعاث
انما يكون عن اعتماد الى جهة والسبر يبطله ش يعني
مما ينقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع انما نرى
قرص الشمس ولا نرى الجوار التي بيننا وبينها اذا
تعالت في الجو ونرى في البرية النار من بعد ولا نرى
ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس
ولا بالنار الا بعد ان اتصل بالاجسام التي بيننا وبينها
فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة وان
اتصالها سبب الروية وايضا مما يبطل انبعاث الاشعة
في الروية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والراي
لا يرى ولا يحس في عينه اعتمادا فان قالوا حركة الاجفان
توجب خروجها لخفتها فادنى اعتماد يخرجها قيل
الراي يرى ولا يحرك شيا من عينه ولو سلم ذلك فجهاته
بحسب السبر منحصرة في الجهات الست فاذا خص
الاعتماد بجهة منها لزم ان لا تنبعث الاشعة الى
غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة لكنا نرى
دفعة لما في الجهات الست فبطل ما تخيلوه ص
ثم لزوم المقابلة يبطل روية الانسان نفسه في
المراة وانما قالوا لم تنشبت الاشعة فيها لعدم التطريس

فانعكست

فانعكست الى الراي قلنا فيلزمهم ان لا يرى المرآة
والماء لعدم قاعدة الاشعة قالوا انما يرى صورة
منطبعة لا نفسه قلنا فيلزمهم ان لا تبعد بعده
س يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية
رؤية الانسان نفسه في المرآة والماء يحال ان يكون
مقابلا لنفسه اجابوا بانا نشترط ان يكون المرئي مقابلا
اذ في حكم المقابل والراي في هذه الصورة في حكم
المقابل قالوا لان الشعاع لما لاقى جسما صقيلا لم
يثبت به فانعكس الى الناظر فراى نفسه ردّ عليهم
بانه يلزمهم على ما ذكروه ان لا يرى الماء والمرآة اذ
قاعدة الشعاع التي باعتبارها صح ادراك المرئي لم
تتحقق اذ لا تثبت بهما لعدم التلبيب كما زعموا
فيلزمهم على قولهم ان يرى الانسان ولا يرى في المرآة
والماء وهو خلاف الحس واجاب الحكماء عن الالزام
باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لا نسلم ان المرئي
في المرآة والماء لم يقابل الراي وتوهمهم ذلك انما جاء
من اعتقادهم ان المرئي فيها نفس الراي ونحن نقول
ان المرئي انما هو صورة منطبقة فيها موافقة لصورة
الراي لا نفس الراي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة
مقابلة للراي اجاب اهل الحق بانه لو كان المرئي
صورة منطبعة في جسم المرآة والماء للزم ان لا تبعد
تلك الصورة ببعد الراي منها ولا تقرب بقربه
صورة قيام تلك الصورة ببسطح المرآة والماء فوجب ان يثبت

بثباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرائي لا شي
ينطبع في المراة والما وكذلك يلزم ان لا تتحرك
بحركته وهو ظاهر ص ومما يلزم على اشتراط
المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى الرائي من الاجسام
ما هو اكبر من جسمه لانه لا يقابل اكبر منه فان قالوا
الهوا المضي الذي بيننا وبين ذلك الجسم الاكبر مقابل
لذلك الجسم الاكبر فاعان على رويته قلنا فيلزم
ان ما قابل من الهوى ذلك الجسم العظيم يكون
مقابلا للرائي ليعين بعد برويته على روية ما
قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند ذكر جوابهم
عما الزموه من عدم روية الانسان اكثر من قدر حدقته
ص ولو سلم ذلك فروية الله تعالى لكل موجود ولا بنية
ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما اصلوه ايضا
فما ثبت من روية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من
موضعه من غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما
تخيلوه من الاشعة والموانع ش لا شك انه مما يجب له
سبحانه وتعالى كونه بصيرا تعلق بصره بكل موجود
كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها
شرطا في الروية وكذا يستحيل انبعاث الاشعة من
ذاته العلية لانها اجسام لا تنفصل الا من الاجسام وكذا
يستحيل ان يقابله شي لاستحالة الجهة عليه فبطل
بهذا كله كل ما اصلوه في الروية من اشتراط الحدقة
المخصوصة وانبعاث الاشعة والمقابلة ومما يبطل ايضا
قولهم

قولهم روية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه
مع غاية بعدها وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو
كانت الروية بانبعاث الاشعة لما وصلت مع هذا
البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيفة تردها لا سيما
وهم قد قرروا ان من الموانع القرب والبعد المفرطين
ووجود حجاب كثيف بين الرائي والمرئي ص واذا تقرر
هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم
بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعددها
وما لم يرين الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها
وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات
ام موانع تعددت بعدد ما فات رويته من الموجودات
فيه تردد ش قوله عبارة عن معنى يعني لا عن انبعاث
اشعة كما يقوله المعتزلة وقوله يقوم بمحل ما يعني انه لا
يشترط بنية الحدقة كما يقوله المعتزلة فلو خلقه الله سبحانه
في العقب او في اي محل شاء من الجسد لصلح لان ذلك
المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المحيطة
به فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني لنفسه وصفة
النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح ان يكون احاطة
الجواهر شرطا في قيامه به اذ الشرط لا بد ان يوجد
في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفا
شرطه قوله ويتعدد في حقنا بتعددها يعني ان
بصرنا يتعدد بحسب متعلقه كما سبق ذلك في علمنا
وانه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وما لم يرين الموجودات

فلموانع يعني علما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك
متعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه وهو
المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو ماخوذ
من القاعدة التي سبق بيانها وهي ان القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده او مثله وبتعدد تلك الموانع يجب
تعدد تلك الموجودات التي لم تزل ولا يلزم من تعدد
الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهي عدده
بالعين لان ادراك البصر انما تعلق بالموجود وكل
الموجودات متناهية فادراكاته وموانعها متناهية
وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي
سميناه مانعا وحملوا المنع على انتفاء البنية لان
اباهاشم الهذيل العلاف فانه اعترف بالمانع على الوجه
الذي نقلوه غير انه يجوز عروض المحل عنه وعن الادراك
وذلك باطل وقوله وهل قام في العين مانع واحد
الى يعني انه مما اضطرب فيه ايمتنع ان العين هل هو
عين واحد يضاد جميع احاد الابصار كما يضاد الموت
جميع احاد العلوم والادراكات او هو اجتماع بوانع
كثيرة بعدد ما فات من احاد الابصار والاول للقاضي
والاستاذ والثاني هو التحقيق **فصل**
ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق
اعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه
شيء من ذلك ولا من اعاة صلاح ولا اصلح ولا اوجب
ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا اخروية
ولا افعال

والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها
مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعلى وسعة
علمه وبنفوذ ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك
كمال ولا نقص كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما كان
عليه فاكرم سبحانه من شاء بما لا يكيف من انواع النعيم
بمجرد فضله لا الميل اليه ولا لاستحقاق وجب له عليه وعدل
فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من اصناف الجحيم والاشقاء
عنيف والضرب نالهم من قبل ش يعني مما يجب على كل
مكلف ان يعتقده ان افعال الله سبحانه وتعالى
كلها كانت او اعراضا كان فيها صلاح للعباد او لم
يكن لا يجب عليه منها شئ هذا مذهب اهل الحق وخالفهم
المعتزلة فاوجبوا مراعاة الصلاح والاصلح للعباد
واوجبوا اللطف وهو خلق الشئ الذي يوجب المكلف
ترجيح جانب الطاعة من غير ان ينتهي الى حد الالجاء
واوجبوا اكمال عقل من اراد تكليفه واقداره وازاحة
العلل عنه التي تمنعه من اداء ما كلف به حتى انه لو اخل
بذلك لكانت لهم خصومة له ومطالبة بحقهم تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا ولقد صرف فيهم قوله صلى الله عليه
وسلم القدرية خصماء الله في القدر فهم دليل فساد
مذهبهم ودليل صحة ما يقوله اهل الحق المعتزلة
والمعتزلة اما المعتزلة فلانه سبحانه وتعالى فاعل
بالاختيار لا بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك
فلو وجب عليه فعل لما كان مختارا فيه اذ المختار هو

الذي يتأتى منه الفعل والترك وان الموجب ان
كان في حقه فان كان قديما لزم قدم فعله وقد
سبق وجوب الحدوث لما سواه جل وعلى وان كان
حادثا لزم اتصاف ذاته العلية بالحوادث وقد
سبق استحالتها عليه منه سبحانه لا يجوز له كمال
بفعل من الافعال وبتركه نقص بل هو المتأمل بذاته
وصفاته في ازله وفيما لا يزال وانما الافعال دلتنا
بحق على معرفته وجوده وصفاته على حسب ما هو
مقرر والب هذا المعنى اشرت بقولي والافعال كلها
خيرها وشرها الى وايضا لو وجب عليه صلاح العبد
لما كلفه لما فيه من تقريضه للمعصية فان قيل انما كلفه
ليثيبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا
تكليف ولو وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر في الغيب
لان الاصلح له ان لا يخلقه حتى لا يكون معرضا في الدنيا
والاخرة وايضا الاصلح للعباد ان يخلقهم في الجنة فلو
وجب عليه ما خلقهم في الدنيا وبالجملة لو وجب
عليه الاصلح لما وجدت محنة دنيوية ولا اخروية وما
احسن المناظرة بين الشيخ الاشعري والجبائي في مسئلة
مراعاة الصلاح والاصلح فقال الشيخ للجبائي ما تقول
في ثلاثة اشخاص مات احدهم قبل البلوغ والاخر
مات بعد البلوغ كافرا والاخر مات بعد ما صار مؤمنا فقال
الجبائي اما الصغير ففي الجنة واما الكبير الكافر ففي النار
واما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلى فقال الشيخ

ما بال الصغير قصرت به عن درجة الكبير المومن فقال
الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجته
على مذهبهم ان يقول يا رب كان الاصلح في حقي ان
تكون ابقيتني حيا حتى اصلي بالعمل الدرجة العليا فقال
الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو
بقيت الى سن التكليف لكفرت فتخلد في النار فالاصلح
في حقك موتك صغيرا كما فعلت بك لسلامتك من
الخلود في النار التي هي من اعظم غنيمة فكيف وقد
زدتك على ذلك ما لا يكيف من نعيم الجنة فقال له
الشيخ فاذن يقوم الثالث الف عيمات كبيرا كافرا
بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يا رب كنا نرضى
منك بادنى من مرتبة هذا الصبي فما لنا لم تمتنا صغارا
قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت
بهذا الصبي فبهت الجبائي ولم يقدر ان يجيب
بكلمة فقال له الشيخ ابو الحسن رضي الله تعالى عنه
وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن
احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال واما المنقول
فقوله تعالى لا يسال عما يفعل وهم يسالون وقوله تعالى
ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ونحو ذلك مما هو
كثير قوله فاكرم سبحانه من شاء الخ يشير الى ان الاعمال
ليست علة عقلية لاستحقاق الثواب والعقاب لما عرفت
من وجوب استواء الافعال كلها بالنسبة اليه جل وعلى
وما اثيب عليه منها او عوقب فهو بمحض فضله تعالى وانما

الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما
اختاره الله سبحانه ان تدل عليه من غير ان تكون
بينهما رابطة عقلية وتسمية الثواب والعقاب جزاء
لانها في صورة الجزاء السبب مايدل عليها شرعا
وقد ورد انه سبحانه يخلق بفضله للمتقين قوما يعذبهم
بها وبفضله للجنة قوما ينعمهم بها من غير ان يسبق
عمل للفريقين ص وكلا النوعين دال على سعة ملكه
وانقياد جميع الممكنات لارادته وعدم تناهيها
على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه
على وفق علمه وارادته من غير ان يجد لذلك
كمال او نقص لاحالا ولا مآلا فلا وجوب اذن عليه
باطل والظلم محال اذ الوجوب يستدعي تناهي بعض
الممكنات والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما
ينبغي ش مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب
اعني اذا اطلقت الثواب وما اختصت عليه الجنة من
دقايق النعيم الخارقة للعوايد كلم يخطر قط على قلب
ولا على بال وامثالها من دقايق العذاب وما اشتق
عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكليف لكن كل ذلك
لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا صفة من صفاته
حتى يجب ذلك عليه بل كل كمال يليق به فلم يزل
متصفا به في الازل وما لا يزال ولا يوجب له فعله
او تركه نقصا حتى يستحيل عليه واما فايدتها بالنسبة
الينا فهي مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى

وجوده

ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم جماله
بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى الاضداد
الا قوة علم بعظيم اختياره وسعة ملكه وانه ليس
مجبورا على فعل من الافعال ص ومن هنا استحال
ان يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له غرض
في الفعل لاوجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون
مقهورا كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا
فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل وقد مر برهان
حدوثه او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل
فيؤدي الى حوادث لا اول لها وقد مر بطلانه
وايضا فالغرض اما مصلحة تعود اليه او الى فعله
والاول محال لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث
والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح
ولانه قادر على ايصال تلك المصلحة الى العباد مثلا
بغير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه
او التسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة نفسها
ش يعني انك اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه
تعالى وانه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء لزم ان لا
يكون له تعالى غرض في شيء منها اي لا علة لشيء من الا
فعال مشتملة على حكمة تبعثه على ايجاد ذلك الفعل او
اعدامه بل هو جل وعلى مختار في كلا الامرين واستدل
في العقيدة على هذا المطلب باوجه الاول لو كان له
غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه

لا يتاتي له تركه وبيان الملازمة ان معنى الغرض
ان يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده بحيث
يلزم نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون موجبا
للفعل والا لم يكن غرضا له علة منه فتولي والا لم يكن
علة له بيان للملازمة واما قولي فيكون مقهورا فبيان
للاستثنائية وهي قولنا لكنه لا يكون الفعل واجبا عليه
لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره اذ المختار هو
الذي يتاتي منه الفعل والترك والغرض ان هذا
الفعل فيه غرض لا يتاتي معه تركه وقد عرفت فيما سبق
وجوب كونه جل وعلى مختارا فبطل اذن ان يكون في فعل
من افعاله غرض يحمله على الفعل قال تعالى وربك يخلق
ما يشاء ويختار الثاني ان الغرض اما ان يكون قديما فيجب
قدم الفعل والاكان الباري جل وعلى ناقصا لفوات غرضه
او حادثا فيحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو من
جملة الافعال الحادثة ويلزم التسلسل وحوادث لا اول
لها وقدم الفعل باطل لما عرفت من برهان حدوث
العالم والتسلسل وهو اثاني حوادث لا اول لها باطل
وقد سبق برهانه الثالث الغرض اما مصلحة في الفعل
تعود اليه تعالى او مصلحة تعود للخلقة والاول باطل
لانه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد سبق بطلانه
ويوجب ايضا ان يكون ناقصا في ذاته وانما تكمل بافعاله
والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح عليه تعالى ولان غرض العبد انما هو حصول لذة له
او دفع

او دفع الم والله تعالى قادر على ايصال ذلك بغير
واسطة فعل ايضا ننقل الكلام الى هذه المصلحة
فنقول ما المرجح لخلقها وجودها بواسطة
الفعل فان حيل لذاتها كونها مصلحة لزم تعليل
الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها فان قيل
لغرض زايد عليها نقل الكلام الى ذلك الغرض
ولزم التسلسل وكما عرفت وجوب نفي الغرض في
افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما ذكره
منها اهل السنة من علل الاحكام انما هو بالجعل
الشرعي ورعيه تفضلا لا بالحكم العقلي وايجابه
الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله
في اصوله في باب القياس عند ما تعرض لذكر
شرط العلة ومنها ان تكون معنى الباعث تاول
بان مراده الباعثة للمكلف على الامتثال لا الباعثة
له تعالى على الحكم والحق انها مع ذلك عبارة
موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب
والسنة من افعال الله تعالى موهما للتعليل بالاغراض كقوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فانه يجب تاويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدوني
لام الصيرورة مثلها في قوله تعالى فالتقطه ال
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا او هي من الاستعارة
التبعية على ما تقرر في فن البيان ف قالوا الذي
يكن غرض فالفعل سفه قلنا السفه ما فعل بالجهل
بالعواقب او ترجيح اللذة الحاضرة حتى يجعل السفيه

ما فيه ضرره او خفته وهو لا يشعر وايضا هذا من
فعل المتعالي عن تجدد كمال او نقصان الذي
لا يعزب عن علمه شيء على الاطلاق في سر او اعلان
ش هذه شبهة من جهة المعتزلة التاويلين ه
لثبوت الاغراض الموجبة للافعال والاحكام
وتقديرها ان قالوا لو كان الفعل او الحكم وقعا
بغير غرض للزم السفه او العبث ممن صدر
منه لكن تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه
يستحيل اذن ان يفعل او يحكم لا لغرض هو الجواب
منع الملازمة وذلك ان السفه في العرف عبارة
عن الجهل بالصالح وخفة العقل حتى ان السفيه
ليفعل ما يضر به او يهلكه حالا او مالا وهو لا يشعر
او يشعر لكن لجهله وخفة عقله يرجح
من تفاهة لذة حالية لا بقائها شاغلا عن عقوبات
عظيمة دائمة واما العبث فيطلق في العرف
على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد وهذا
كله لا لزوم بينه وبين نفي الغرض لانا نقول
انه تعالى لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها
جارية على وفق علمه وارادته لا لجهة ضرر من قبلها
ولا يتجدد له كمال بفعلها بل هو الغني في ذاته
وصفاته ان لا وبيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه
تعالى عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها
واتقانها فهي تقتضي العلم والقدرة وهما
واجبان

واجبان له تعالى لا فعل الشي لغرض كما زعمت المعتزلة
واذا فهمت هذا فافهم مثله في احكامه فانها
ايضا جارية على وفق علمه لا يتطرق له من قبلها
نقص كيف ما وجهها على عبيده وان فسرت
المعتزلة السفه والعبث بنفي الغرض سلمنا الملازمة
ومنعنا الاستثنائية وقصارى الامر انا نمنع على
هذا التقدير اطلاق هذين اللفظين بالنسبة
اليه تعالى لايهامهما معنى يستحيل في حقه وهو
ما ذكرنا انهما يدلان عليه عرفا لما ذكروه من
دلالتهما على نفي الغرض ص واذا عرفت
بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض بالنسبة
اليه تعالى عرفت جهالة من تسور على الغيب
ورأى ان العقل يتوصل دون شرع الى ادراك
الحسن والقبيح عنده جل وعلى على انه لو سلم لهم
ذلك جدلا لم يجزم العقل بشي لتعارض اوجه
من النظر في ذلك متضادة فاذن لم تعرف وجوب
الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجي الشرع ش
لما حقق ان مذهب اهل السنة ان الافعال
كلها مستندة الى الله تعالى ابتدا من غير واسطة
لا تاثير لغيره في شي منها لزم ان الافعال كلها
مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته
او صفته ولا يتصف بعضها بالقبح من حيث ذاته
او صفته فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم مرعي

لها اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعا
عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه وليس
القبيح شرعا الا المقول فيه لا تفعلوه وتخصيص
كل واحد منهما بما اختص به من الافعال لا علة
له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة
وقبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه
العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع والايمان
وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يقف
عن ادراكه الا بانبا الشرع كحسن صوم اخر يوم
من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وقضوا
ان الشارع في هذا النوع مخبر عن حال المحل لا انه
انشا فيه حكما قالوا كالحكم الذي يخبر ان هذا
العقار حار او بارد ثم اختلفوا فذهب القدما الى
ان الافعال حسنة وقبيحة لذاتها وقال قوم منهم
هي حسنة وقبيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل
على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة وكالزنا المشتمل
على اختلاط الانساب المقتضي ترك تعاهد الاولاد
وقال قوم منهم بالفرق بين القبيح فهو قبيح لصفته
والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم ان الذوات
كلها مستوية والتعيين انما هو بالصفات فلو قبح
الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي
وامتناعه الفعل يحسن او يقبح بوجه واعتبار كضرب
اليتيم يحسن ان كان للتاديب ويقبح ان كان
لغيره

لغيره والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال
لا تاثير للعباد في شي منها حتى يحسن عقلا طلبها
منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام الشرعية
الى بيان كون تلك الافعال امارة على ما جعلت عليه
من ثواب او عقاب او عدمهما ولو اتصف الفعل بالحسن
او القبح لذاته او لصفة لازمة لما كلف الله تعالى الكافر
بالايمان والتالي باطل بالاجماع وبيان الملازمة
انه تعالى علم ان الكافر لا يومن فتكليفه بالايمان
تكليف بمستحيل وهو قبيح عندهم وايضا لو كان
الفعل حسنا او قبيحا لذاته او لصفة لازمة لما
اختلف بان يكون تارة حسنا وتارة قبيحا ولا
جتمع النقيضان في قول القايل لاكذبن غدا
صدق او كذب والبحث في المسئلة طويل وقد بان
الحق فيها فلا حاجة للتطويل قوله على انه لو سلم
لهم ذلك جدلا لم يجزم العقل بشي لتعارض اوجه
من النظر في ذلك متضادة يعني انه لا خفا في
فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق
كما سبق وكذا ايضا يستبين فساد مذهبهم في ان
العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم
يبعث نبي وعلى تقدير ان سلم لهم جدلا اصل
التحسين والتقبيح عقلا لتضاد اوجه النظر
بحيث يستبين بها فساد رايهم في ذلك فانا لو
نظرنا قبح مجي الشرع في شكره تعالى على انعامه

علينا لكان العقل يقضي عند المعتزلة ان شكره
تعالى واجب من غير ان يتوقف في ذلك
على مجيء الشرع بان معرفته تعالى ومعرفة
كونه منعما يدركهما العقل بدون شرع وكذا
يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه
فيدرك ان وجوب الشكر وتحريم الكفران
بدون شرع وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم
وقبح كفرانه فيدرك ان وجوب الشكر
وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا
الشكر لو وجب قبل الشرع لكان لفائدة
اذ لا فائدة له سوى حسن حتى يجب لكن ثبوت
الفائدة فيه قبل الشرع باطل لان الغائبة فيه
اما ان ترجع الى العبد الشاكر او الى الرب المشكور
وعودها الى العبد اما في العاجل او في الآجل
والاقسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى
العبد عاجلا فلانه انما يحصل في العاجل التعب
فقط واما بطلان عودها اليه اجلا فلان العقل
لا مجال له قبل الشرع في شيء من امور الآخرة
واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فلتعاليه
جل وعلى عن ان يتجدد له كمال بل هو الكامل
بذاته وصفاته الازلية والغني عن الخلق
وافعالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع
وجوب الشكر وينقاض الوجه الذي اوجبه

عندهم

عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعما فان
قالوا لا نسلم انه ليس في الشكر فايدة قبل
الشرع بل فيه فايدة للعبد وهو الامن من
العقوبة التي يحتمل ثبوتها على تقدير الاعراض
عن الشكر قلنا وكذلك يحتمل ان يعاقب في
فعل الشكر من وجهين الاول انه اتعب فيه الذات
المملوكة لله تعالى وتصرف في ذلك بغير اذنه
فصار كمن شكر ملكا اوصل اليه نعمة بان يبعث
عبيد الملك في اداء شكرها بغير اذنه فالاشكال
انه قد تعرض نفسه بشكر الملك على هذا الوجه
للعقوبة الثاني ان من اعطاه الملك الجواد في
غاية الجود كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا وله
من خزاين الاطعمة واجناس الاموال ما لا نهاية
له ولا ينقص مما يعطي منه ثم صار ذلك الفقير
المحتاج يذكر الملك ويثني عليه في المحافل على
اعطا تلك الكسرة من الشعير لاستحق العقوبة
لاستهزايه بالملك واستصغاره قدره حين مدحه
بما لا بال له عنده ولا شك ان نعم الدنيا والاخرة
كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة
ملكه وجلاله كلا شي فقد بان لك بهذا ان
دخول العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال
بميزان التحسين والتقبيح دخول ميزان مختل ينقلب
به صاحبه خاسيا وهو حسير فالحق وقف ذلك على

الشرع واللجا في معرفته الى السمع فوجب البحث
على النبوة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفصل
الذي نشرع فيه الآن ص فصل ومن الجائزات
ويجب الايمان به بعث الرسل الى العباد ليبلغوهم
امر الله سبحانه ونهيه واباحته وما يتعلق بذلك
من خطاب الوضع لما عرفت ان العقل لا يدرك
دون شرع طاعة ولا معصية ولما بينهما ش
لما فرغ من الالهيات وما يتعلق بها شرع في
النبوات ويحصر الكلام فيها في ثلاثة مسايل
الاولى في معنى النبوة والنبي والرسالة والرسول
والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة
الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك المسئلة
الاولى في معنى النبوة والنبي لفظ النبوة في اللغة
على وجهين همز ومعنى همز فاما في لغة
من يهمز فهو ماخوذ من النبا وهو الخبر ويحتمل ان
يكون فعيلا بمعنى مفعول اي هو منبا بالغيب
او بمعنى فاعل ومفعل اي هو منبي بما اطلعه
الله عليه ويصح ترك الهمز في هذين الوجهين
تسهيلا واما في لغة من لم يهمز من اصل فهو
ماخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع
من الارض يقال بنا الشي اذا ارتفع فالمعنى على
هذا ان النبي مرتفع عن حطوط البشر باختصاصه
بالوحي وخطاب الله تعالى وليست النبوة بصفة

ذاتية

ذاتية للنبي كما صارت اليه الكرامية ولا مكتسبة
كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التركيب
والتخلية مقالا في مرات النفس الى ان يتهيا
لما لا يتهيا لادراكه غيره وانما مرجع النبوة الى
اصطفا الله تعالى عبدا من عباده بالوحي اليه
فالنبوة عندنا هي اختصاصه بسماع وحي من الله
بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه فرسالة
فالمختص بالاول والثاني رسول وبالاول فقط
نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل
رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى
وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان
في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحي
اليه من البشر ولم يومر بالتبليغ وينفرد الرسول
فيمن اوحي اليه من الملايكة وبعث الى غيره
وقيل هما متباينان وان الرسل اصحاب الكتب
والشرايع وان النبيين هم الذين يحكمون بالمنزل
على غيرهم مع انهم يوحي اليهم المسئلة الثانية
في حكم الرسالة مذهب اهل الحق ان الرسالة
ممكنة بفضل مولانا جل وعلى بها واوجبها المعتزلة
عقلا على اصلهم في وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحجج وقد اتضح
الحق وصار نهارا واما المسئلة الثالثة فسنذكر
ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقوله ليبلغوهم

عن الله الى اشارة منه الى بعض فوايد بعث الرسل
وخص هذه العناية لانها مقصورة عليهم
لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم واما غيرها
مما اوصوه من الاحكام العقلية وادلتها القطعية
فقد يتوصل العقل بدونهم الى شئ منها لكن
ظهرت العناية في هذا النوع وشبهه انهم
ارشدوا العقول الى الحق فيه بدون كبير تعب
وفطنوا الى دقايق من الانظار لم تكن تستقل
بادراكها وقطعوا معاذير الخلق من كل واحد
قوله وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع اسم
الاشارة راجع الى الامر والنهي والاباحة وخطاب
الوضع هو الحكم على امر بانه سبب او شرط او مانع
لشئ الاشيا المذكورة فالسببية كحكم على دلوك
الوقت بانه سبب لوجوب الصلاة والامر بها
وعمرة المراة بانها سبب لمنع النكاح وانعقاد
البيع بانه سبب لاباحة التصرف في المبيع قوله
ولا ما بينهما وهو ما ليس بطاعة ولا معصية كالمباح
وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل
الشرع ص وتفضل سبحانه بتاييدهم بالمعجزة
الدالة على صدقهم وهي فعل لله تعالى خارق
للعادة مقارن لدعوى الرسالة متحدى به قبل
وقوعه غير معارض بمثله يعجز من يبغي معارضته
عن الاتيان بمثله ش المعجزة اسم فاعل ماخوذ من
الاعجاز

الاعجاز مصدر العجز فهي لفظ اطلق على الاية
الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر
امام الحرمين ان في اطلاق لفظ المعجزة عليها
توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة
العجز ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الاية ليست
من جنس مقدور البشر فلا يصح لفظ العجز حقيقة
عن ما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور
البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه والمعارضة
ممتنعة فلا يصح ثبوت عجز تعلق بها فقد تسامح
واطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل
ويطلق على انتفاء العلم الوجه الثاني في التوسع
ان لفظ المعجز يشعر بفاعل والله تعالى هو فاعل
العجز فسمي ما فعل العجز عنده معجزا مجازا واما
قوله وهي فعل لله تعالى الى قوله فبشرح هذا يتبين
بيان ما احترز منه بكل قيد من تلك القيود واليه
اشار بقوله ص فاحترز بالاول من القديم فليس
فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة ودخل فيه الفعل
الذي تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي
صلى الله عليه وسلم القرآن فهو معجزة لرسول
الله صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره
اذا تلاه انما يحكيه وليس الا خارقا عن الملك
ودخل بالا تتعلق به القدرة الحادثة احياء الموتى
وتكثير الطعام وانقياد الشجر ونحو ذلك ويميز بعض

اصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني
لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه
المخصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على
ذلك دون سائر الناس وكلما الامر بين لسبب
من فعله وباكتسابه وهذا الثاني اظهر والله تعالى
اعلم ش يعني انه احترز بالشرط الاول وهو كون
المعجز فعلا لله تعالى مما لا يكون فعلا له تعالى
كالصفة القديمة وانما لم يصح ان تكون القدرة
معجزة لعدم اختصاص بعض المحدثين بها دون
بعض ثم ذكر ف قولين في اشتراط ان لا تكون
المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح
الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم
القرآن ونظير ذلك ايضا المشي على الماء وانخلق
في جو السماء اذا وقع التحدي بها فان تلك الحركات
فعل لله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد يعني ان
القدرة الحادثة نتعلق بها على سبيل التأثير
وجعلها امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري
لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على
ذلك معجزة واورد عليه انه اذا وقع التحدي
بنفس الحركات الخارقة للعادة فما يمكن ان تكون
القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة
للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق
معجزة ان يكون مسبوقا بدعوى الرسالة فينبغي انا
تكون

تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي صلى
الله عليه وسلم وباقي لفظ العقيدة واضح ص
فان قلت قد يتحدى النبي عليه الصلاة والسلام
بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد
عصمني ربي وكما قال نوح عليه الصلاة والسلام
ثم اقضوا الي ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم
الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان علمه واخباره
بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل
لله سبحانه ومنهم من قبل هذا الاعتراض فزاد
لادخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة
وهو فعل لله تعالى فقال او ما يقوم مقامه ش
هذا سوال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا
وذلك ان المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلا
كالتحدي بالعصمة من اذاية الخلق في المثالين
المذكورين فان المتحدى به عدم الفعل منهم
كالضرب والقتل ومثله اذا قال المتحدي المدعي
للنبوة ايتي ان لا يقوم احد في هذا الاقليم مدة
ضربها ولاجل هذا السوال قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري رحمه الله تعالى المعجزة فعل او ما يقوم
مقام الفعل اجاب ابن دهاق بالجواب الذي
ذكرت في العقيدة وهو رد المعجزة الى العلم
بذلك والاخبار به على وفق الواقع واجاب امام
الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعتياد

في مثل ان ياتي ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا
نقول ان الترك على خلاف المعتاد في المثالين
الاخيرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير
مستقيم لوجهين احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر
في الجوابين وانما وقع على الفرض بعدم الفعل الثاني
وهو خاص بالامام انه لو تحدى نبي بان يعدم
الله تعالى هذا الجبل العظيم لكان المتحدى به
هنا عدما فان اجاب بان العدم الاضافي فعل يؤثر
فيه القدرة كما يقول القاضي ومن تبعه وان العدم
ليس بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رايه
ان العدم الطاري لا يصلح ان تؤثر فيه القدرة
فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ واما جواب
ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن
ولو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه
بان التحدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح
او لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة وفيه نظر
قوله كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع
التحدي بعدمه ص واحترز بقوله خارق للعادة
من المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب
ومن المعتاد السحر ونحوه وان كان سببه العادي
نادرا خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن لسبب
خاص به ومن المعتاد ما يوجد في بعض الاجسام
من الخواص كجذب الحديد بحجر المغنيطس ش
انما

انما اشترط كون الفعل خارقا لعدم ثبوت الاعجاز
بدونه وايضا فان المعجزة تتنزل منزلة التصديق
بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم
اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معينا من جهته
اتفاقا قوله ومن المعتاد ما يوجد في بعض الاجسام
من الخواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يعرى وقوعها
عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة والندور ولاجل
ان هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل على شيء
اورد البراهمة على هذه الشريطة ان قالوا قد
استقر في اذهان العقلا ما توصل اليه الحكما من
العلوم كالطلسمات وانواع الحيل كحجر الثقيل بالخفيف
وقد اشتهر في اسرار عجايب حتى ان من لم يعرف
حكم حجر المغنيطس في جذب الحديد فراه تعجب
من ذلك في رويته وقضى بانه مما يخالف العادات
فما الذي يومنكم ان مدعي النبوة اطلع على
علم من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات
ما اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا والجواب
انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل
المعجزات ونحن نعلم قطعا ان احيا الموتى وقلب
العصا حية وابرا الاكمه والابرص من غير معاناة
ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه
بغوص في هذه العلوم وقد تقترن بالشي
قراين تفيد العلم واليقين بان ما اتى به ليس

من القبيل الذي ذكرتموه وقد طرد عادته في حق
انبيايه واصفيايه بانه يقطع عنهم الوهم بعدهم
عن ارباب هذه العلوم بشخص يخرج الى شعب
شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة واخر يخلقه
اميا يمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتب
وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
اذن لا ارتاب المبطلون فغاير الصدق المقترنة
مما يرفع اللبس والمخالطون للانبيا الباحثون
عن احوالهم والساعون في ابطال دعواهم يجدون
من احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا
الى المدح بانهم في عناد وفي انكار نبوتهم وجحدهم
هذا مع ان في نفوس الاعدا والحسدة ما يحرك
الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان
يكون لشخص نسبة الى ما ذكروه الا ويعلم ويقرع
به وبهذا ~~القران~~ تعرف الفرق بين المعجزة والسحر
وهو ان السحر له سبب عادي يرتبط به يخالف
المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة رحمه الله
تعالى السحر بقوله امر خارق للعادة مطرد
الارتباط بسبب خاص به وزعم القرافي انه
خارق للعادة وغرابته انما هي بجهل اسبابه
لاكثر الناس كصنعة الكيميا بعيد ص وبقوله
مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى
او بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

س

ش هذا الذي ذكرت مما تتميز به المعجزة عن
الكرامة وذلك ان الكرامة وان كانت امرا
خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى
النبوة وبهذا يزول اللبس بينهما ومن ايمتنا
من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة
لا تقع عن اختيار وقصد من الولي يخالف المعجزة
والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة والتمني
اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس
مقدور العبد ومراده ومن الايمة من فرق
بينهما بان كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا تقع
كرامة لولي كاحيا الموتى وابرا الاكمة وقلب
العصا حية وفلق البحر اطوادا والاستاذ يصرح
بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاوليا
وانما يجوز ما يجري مجرى اجابة الدعوة ووجود
ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به
عباده ولا يبلغ خوارق العادة وهولا يزعمون
ان قول النبي لا ياتي احد بمثل ما اتيت به يمنع
وقوع شي من معجزات الانبيا على يد الاوليا لئلا
يودي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع
فان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتى به
على يد من يبغي معارضته ومناقضته ولا على يد
مفتر كذاب ويدل على هذا التقييد ان ظهور
ما اتى به على يد نبي اخر لا يقدح في معجزته

اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق
كلها على يد الولي باختياره وبغير اختياره وان
الفرق بينها وبين المعجزة ما قدمته او اسنده
دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده
ما يظهر من الكرامات ببركة متابعته للرسول
والاقتداء به فهو احق بالدلالة على صدق المتبوع
وعاضد له واما الفرق بينه الكرامة والسحر فهو
ان الكرامة ظهور الخارق على يد عبد ظاهر
الصلاح بخلاف السحر فان الخارق منه انما يظهر
على يد بعض الكفرة والفساق وحد بعضهم الكرامة
فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة
على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال
ولا في المال فخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح
السحر والاستدراج وهو خلق الخارق على يد
الاشقياء كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين
وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال
ولا في المآل خرج الارهاص وهو عبارة عن
العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور
الذي ظهر في جبين عبد المطلب ماخوذ
من الرهص بكسر الراء وهو اساس الحائط فاطلق
على هذه العلامات الارهاص لانها تاسيس
لقاعدة النبوة فقوله كدعوى الولاية يعني على القول
بجواز ادعائها وفيه خلاف ص وبقوله مستدرج به

قبل

قبل وقوعه اي يقول اية صدقي كذا مما وقع
بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدي
به لكن بعد وجوده في حياته على تلقيه منه
ش التحدي هو طلب المعارضة واصله في
الحدي اي يتمادى فيه الحاديان ويقال تحديت
فلانا اذا ما رايته ونازعته الغلبة وهو هنا
عبارة عن قول النبي اية صدقي كذا وليس من
شرط التحدي ان يقول لا ياتي احد بمثلها
بل يكفي ان يقول ايتي ان يفعل الله كذا فيفعله
له فاجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته
نعم تعذر صدورها من مثله اذا كان يبغي
معارضته لابد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت
الاختصاص فان المعجزة لابد ان تكون مختصة
بالنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة
واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لا
تسبقه الدعوى من الخوارق لاختصاص لربه
واذا كان لابد من الاختصاص فالخارق الواقع
قبل الدعوى تتساوى فيه الاقوال وتتكافى
فيه الدعاوى وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة
ولكن لم يتحد به اصلا ثم المعجزة ان ادعيت معينة
فشرط المعارض مماثلته لها وان كانت غير معينة
فقال سيف الدين الامدي اكثر اصحابنا اشترط
المماثلة والذي اختاره القاضي المماثلة غير

مشترطة وهو الحق وانما استغنى بما قدمت من
اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة
عن هذا الشرط وهو التحدي بها لانها قد تتقدم
بدعوى الرسالة ولا يتحدى بها اي لا يدعيها
اية صدقه ص وهل يجوز تاخير المعجزة عن مدته
قولان للاشعري وقال بالشاذ ابو بكر الباقلاني
وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام
شرعه في حياته لا بد منه ش هذه
المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا
ولم يباشر الخلق بمتابعته لجاز ذلك واما الرسول
فاذا وصف شرعه بلغه وقال ايتي ان يظهر
بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك
صرحت المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان
ماخذه غير ماخذ المعتزلة فالمعتزلة بنوا ذلك
على القول بالتحسين والتقبيح فقالوا لو تاخرت
معجزته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا
يجب توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية
حق النبوة والرسالة لورود ذلك منع للخلق من
الرتب السنية والمقامات العلية وهو لا يحسن
ممن وجب ان يكون حكيما لطيفا راعيا لصلاح
البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من
جهة ابطال اصل التحسين والتقبيح ومراعاة
الصلاح والاصلح وقد سبق تحقيق ذلك الثاني

على

على تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال
لا يمتنع ان يكون صلاح بعض الخلق في ذلك اذ قد
يعلم الله من طايفة حينئذ الاحيا ومنافستهم واستحكام
هذا الخلق في قلوبهم ويزول عنهم هذا الخلق بموت
محسودهم ويتلقون حينئذ ما يكون منه بالقبول
واكثر الكفرة والفجرة انما اولوا من حسد وحب ريا
سة وانفة عن التبعية فلا يمتنع في المعلوم على تسليم
اصل التحسين والتقبيح ان يكون صلاح قوم في
تاخر المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد تحجج
بان الرسالة مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول
وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الاية
لا تتحقق الا في وقت امتناع ما هي اية عليه
ورد بانه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ
ما بلغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب به عند
وجود الاية فانها تدل على ما سبق من دعواه
وقد جوزنا تاخير الاية الى زمان مضروب
في حال الحياة فيتجه ان يتاخر الى اجل مضروب
بعد الوفاة ويتبين بذلك صدقه في الدعوى
السابقة وربما احتج القاضي بان القول بذلك
يودي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة
الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تاخرت
الى بعد وفاته واجيب بانه غاية ابطال كون
الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت

على يديه لتطرق هذا الاحتمال فيها ولا ريب
انا نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية
ليست قطعية ولو امنا فيها من هذا الاحتمال
الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا ويكون
ممن ظهرت على يديه من اهل عداوة الله تعالى
وممن سبق القضا انه لا يختم له بالسعادة
ولهذا كان الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون
معها الا خوفا واحتج ايضا للقاضي بما اشرنا
اليه في اصل العقيدة من ان تاخير ما يدل على
الرسالة الى الوفاة قد تضيع معه فايدة البعثة
وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث
لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود
لان قصاراه استبعاد وجود الحفظ منهم لشرعه
فلا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز على انه
يمكن تدوينه على وجه يتاتى حفظه بعد موته
هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سايغ
واما ان سوغناه فالامر في ذلك واضح وبالله
تعالى التوفيق ص وبقوله غير مكذب مما اذا قال
اية صدقي ان ينطق الله تعالى يدي فنطقت
بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدي باحيايه
قولان للقاضي وامام الحرمين واختار بعض
المتاخرين عدم القدح في تكذيب اليد
وشبهها لعدم التحدي بتصديقها ش مذهب
القاضي

التاضي في تكذيب الميت الذي تحدي بادبايه
انه قادح لكن بشرط ان لا تطول مدته في دعواه
الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه ومذهب الامام
ان ذلك غير قادح مطلقا وحجته ان التحدي
وقع بالاحياء وقد حصل وهذا هي كفر والفرق
عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد
والجماد ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجماد
مكذب وهو نفس الاية والنطق في احياء الميت هو
المكذب وليس هو المدعى اية فافترقا من جهة
ان المكذب هو المدعي اية الصدق في احدى
الصورتين وليس المكذب في الاخرى هو
المدعي اية ورأى بعض المتاخرين وهو ابن
دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب اليد
ونحوها لا يقدح ايضا لما اشرنا اليه في الاصل
من ان التحدي انما وقع فيه ايضا بمجرد النطق
وقد وقع والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر
تخلفه قال المقترح والتحقيق في هذه المسئلة
مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها
لا تدل دلالة العقول وانما هي مرتبطة
عند اجتماع شرايطها بالصدق ضرورة فاذا
تمهد ذلك قلنا في المسئلة ليراجع العاقل نفسه
ان ما يجده من تردد هذا النقل من الرسالة بمنزلة
قوله لمدعي النبوة صدقت هل يجده ضرورة عند

كون الاية الخارقة مكذبة ام لا فاذا لم يجده علم
ان المعجزة المستعقبة العلم الضروري لم تحصل وهذا
ماخذ الكلام ص وهل دلالة المعجزة على
صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية او عادية
بحسب القراين اقوال اما على الاولين فيستحيل
صدورها على يد الكاذب لما يلزم على الاول
من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف
في خبره تعالى اذ تصديق الكاذب كذب
والكذب عليه جل وعلى محال لان خبره
على وفق علمه فيكون صدقا فلو انتفى
لانتفى العلم ملزومه وهو محال لما عرفت من
وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا
بالشي يخبر عنه بالكذب قلت كلامنا
في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف
الباري تعالى بها والعالم منا بالشي يستحيل
ان يخبر بخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر
كاذب على غير وفق علمه غايته ان يجد في نفسه
تقدير الكذب لا الكذب وايضا لو اتصف الباري
تعالى بالكذب ولا تكون صفاته الا قديمة
لاستحال اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه
به لاجل وجوب العلم له تعالى ففيه استحالة
ما علمت صحته ش اعلم ان دلالة المعجزة لا يصح ان
تكون من جملة الادلة السمعية اذ يستحيل ان
تثبت

تثبت صحة الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة
ثم اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها
على ثلاثة اقوال الاول ان دلالتها عقلية
واليه ميل الاستاذ قالوا لان خلق الله تعالى
لهذا الخارق على وفق دعواه وتحديه مع العجز
عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة
الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل
بوقت المعين والمحل المعين على ارادته تعالى
لذلك بالضرورة وبالجملة فقد جعلوا التصديق
في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه
المخصوص مع جواز ان يعري ذلك الخارق عن
صفة التصديق بانخرام شرط من شروط المعجزة
فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر
صفات الافعال الحادثة وقد علمت ان اتصاف
الحادث بصفة بدلا عن نقيضها الجايز يدل
عقلا على ارادة الفاعل وهو الباري تعالى
لذلك لما تقرر ان الطبيعة والعلة لاختصاص
جايز ابالوقوع بدلا عن جايز يباديه واعترض
على هذا القول بان التصديق عندنا خبر
عن الصدق وخبر الله تعالى ازلي لا يصح ان
يكون حادثا ولا صفة لحادث فلا يصح ان تتعلق
به الارادة لانها كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن
وقد اجاب بان التصديق الذي تعلقت به

الارادة هو التصديق بهذا الخارق اي بخلقه له
دالا على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره
تعالى الدال على صدق رسله من لوازم هذا التصديق
الحادث الذي هو متعلق لارادته جل وعلا او
يجاب بان الكلام فيه حذف مضاف اي الخارق
بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى صدق
التصديق اي صدق الرسل ان ما شيء عن تصديقه
تعالى لهم من كالخارق والله اعلم وقد قرر امام
الحرمين ان المعجزة لا تدل دلالة الادلة العقلية
من حيث تتصور وجود الخارق بدون دلالة
النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد عاريا عن
دلالته وقال المقترح وهذه مغالطة فان
الدليل ليس مجرد وجود الخارق وانما الدلالة
من حيث اجابة تعريف المتحدي بالخارق فمجرد
الخارق لا يدل اذ لم يكن هذا نقضا على من
اجراها بخلاف الادلة العقلية القول الثاني ان
دلالته وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها
قالوا لان المواضعة قد تعرف بصريح يدل على الوضع
كما لو قال شخص لشخص ان فعلت كذا فاعلم بذلك
ضربي فخالفه فعل ما وضعه عليه فان من
وقعت معه المواضعة يريد طلبه على حسب
ما واضعه عليه وقد تعرف المواضعة بصريح
من احد المتواضعين وفعل من الثاني من غير ان
يسبق

يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل بمجلس ملك
وقد تنازع بمجلسه بجمع انا رسول الملك اليكم واياتي
انه خرق عادته وهو بمرئي من الملك وسمع
ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فاخرق عادتك
وقم واقعد فاجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح
بالمواضعة على ان خرق عادته بقيامه يدل على
ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين
الدليلين يرجعان الى قول واحد وهو ان الدلالة
عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر
في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة
قرائن الاحوال على خجل الخجل ووجل الوجل وخوف
الخائف قالوا فان خلق استحالة لهذا الخارق
على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالفرض
عادة فعلى الدليلين الاولين يستحيل عقلا صدور
المعجزة على ايدي الكذابين اما على الاول فلما
يلزم من نقض الدليل العقلي بانتفاء وجود الموجد
المدلول له فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير العلم
الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقايق
والاخبار بنحالته واما على الثاني وهو المواضعة
فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم
المواضعة في النقل حكم الكلام الصريح ثم لما كان
هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب على الله
تعالى ذكر وجه بيان استحالته اوجها اشرنا الى

بعضها في اصل العقيدة احدها للاستاذ والامام
قالا كل عالم في نفسه حديث بطابق معلومه
وهذا هو عين الخبر الصادق وانه جل وعلى
عالم بالاشيا كلها على ما هي عليه فيكون كلامه
على وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو
الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه لا يكون
في حقه الا عن جهل بما هو عليه ذلك الشيء وذلك
في حق من عم علمه ما لا متناهي محال واعترض
على هذه الحجة بما اشرنا اليه في الاصل وهو
ان جبل قد حجرنا العالم منا بشيء قد نخبر عنه
بالكذب ولم يلزم من كون به جهله فليس العلم
الذي ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل
اجيب عنه بمنع ان العالم بالشيء يخبر المحل الذي
قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد
للعالم منا انما هو في خبر لسانه اللفظي ما كلامه
النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق عقده
وغايته ما يجيز في نفسه تقدير الكذب اختيار
ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فالله
جل وعلا يستحيل عليه النقص حتى يعلم العلم
والصدق بجعل والكذب بجعل اخر ويستحيل عليه
الوسواس والتقادير الحادثة الثاني من ادلة
استحالة الكذب عليه تعالى ان كل مخبر بمجرد النظر
اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر به على وفق
علمه

علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف
بخلاف ذلك فيمنع ان يتصف بضده الذي هو
الصدق فيه منع لما علمت صحته وهو محال
الثالث قد ثبت اتصافه تعالى بالكلام والصدق
صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى
محال فوجب كونه صادقا ص واما ان قلنا ان
دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن فحينئذ حصل العلم
الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل
ان يكون كاذبا والا انقلب العلم الضروري جهلا
ولم يجز سبحانه وتعالى عادته بمناولة الدنيا الا لا
لاعدم تمكين الكاذب من المعجزات وانخيل بسحر
ونحوه اظهر الله فضيحته عن قرب فنسبه الجهلة
على معاملته في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرم
ويجوز ان تظهر المعجزة على يد الكاذب لو اخرقت
العادة ولا يحصل حينئذ بها علم بصدقه والا كان
الجهل علما وتجويز خرق العادة عند حصول
العلم الذي حف المحف لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من
جواز الشيء وقوعه الا قوي وانا نجوز استمرار عدم
العالم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه
لو قدر عدمه فلا محال يلزم منه محال لذاته لانه يحتمل الوقوع
ش هذا كلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز
على الفرض بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر
المعجزة على يد الكذابين ولا يكون العلم حينئذ

حاصلا بنبوتهم والا انقلب العلم جهلا الا انه
سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر فلم
يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عادته سبحانه
ان يفضح كل من اراد ان يدعي بمنصب النبوة وليس
من اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عادته
تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله
تعالى هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بان النبي
صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعى بعده
منصب النبوة فليس الا الاسلام او السيف والا فلا
يلتفت الى قوله ولا الى الخارق الذي يظهر على
يديه وقد الزم المعتزلة الاصحاب جواز صدور
المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى
وهي ان قالوا من مذهبهم ان الله سبحانه وتعالى
يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلح
فما الذي يوثقكم من جريان خوارق العادات على
وفق دعوى المدعين للنبوات ويكون المراد من
ذلك اظهار الضلالات فاما القائلون بالوجوب
الاولين في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى
الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز من الباري
تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها
كما يجوز خلق السواد في محل بعينه ولكن لا مع وجود
البياض والمعية في النقيضين محال والاضلال
بالدليل قلب الدليل لشبهة والعلم الحاصل عنه
جهلا

جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل
من جهة المواضعة فقالوا يجوز ان يفعل الله الخلق
في العقل واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التفويض
بكلام ناص على التصديق ولا يصح الاضلال به
لاستحالة الخلق في خبره تعالى فكان لا يصح الاضلال
بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضعة واما
على الراي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية
فلنا الجواب ايضا سهل وهو ان اية صرف النبي
حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فاذا حصل انتفى
معه احتمال عدم الصدف لان العلم لا يحتمل النقيض
بوجه من الوجوه واذا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا
كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدح في العلم
بصدقه لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع
بدلا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال
لان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه وكثيرا
ما نعلم وقوع اشياء علما ضروريا مع تجويزنا عقلا
نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه
لا يستريب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى
لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلا لم يلزم منه محال
لا يعجز ان عدمنا محتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا
قوله في حق المحق الاولى تعلقه بخرق العادة اي
تجويزنا عقلا خرق العادة في حق المحق بمعنى
لو كان الواقع في حقه الكذب بدلا عن الصدق

الذي علمنا وقوعه في حقد لما لزم منه محال لا يقدح
علمنا بصدقه ص واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة
والسلام بدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل
ما اتوا به عن الله تعالى ويستحيل منهم الكذب عقلا
والمعاصي شرعا لانا مامورون بالاقتداء بهم
فلو جازت عليهم المعصية لكنا مامورين بها
قال ان الله لا يامر بالفحشاء وبهذا تعرف عدم
وقوع المكروه منهم بل والمباح على الوجه الذي
يقع من غيرهم وبالله التوفيق ش الكلام
في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في
موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها
اما حكمهم قبل النبوة فالذي ذهب اكثر الاشاعرة
وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمتنع عقلا على
الانبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة معصية
كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا الى انه
يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه
قال تتصور المسئلة على المنع فان المعاصي انما تكون
بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من
الشرع وقال بعض اصحابنا ان الامتناع بالسمع لا بالعقل
للعقل لكن دل السمع بعد ورود الشرع على انهم
كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى
امتناع ذلك كله عليهم عقلا ودانتهم اكثر المعتزلة
في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة وسمند

الغريقين

الغريق التقبيح العقلي لان صدور المعصية منهم
مما يحقرهم في النفوس وينفر الطباع عن اتباعهم
وهو خلاف ما اقتضت الحكمة من بعثة الرسل فيكون
قبيحا عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل
التحسين والتقبيح العقليين واما بعد النبوة فالا
جماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام
لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله
تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة
المعجزة على الصدق واما جواز صدور الكذب
منهم في الاحكام غلطا او نسيانا فمنعه الاستاذ
واطبقة كثيرة من اصحابنا فيسقط مناقضة
دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي وقال ان
المعجزة انما دلت على صدقهم فيما يصدر منهم
قصدا واعتقادا قال القاضي عياض لا خلاف في
امتناع عمدا وسهوا او غلطا لكن عند الاستاذ بدليل
المعجزة التامة مقام قول الله تعالى صدق عبدي
وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور
من المعاصي القولية والفعلية فالاجماع على
عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة خلافا
لبعض الخوارج واما اتيان ذلك نسيانا او غلطا
فقال الاستاذ اتفق الكل على جوازه سوى الروافض
وهذا الذي ذكره لا يسلم بل اتفقوا على امتناعه
فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال

الاستاذ وطايفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل
العقل ايضا واما الصغاير التي لا خسة فيها فجوزها
عمدا وسهوا الاكثرون وبه قال ابو جعفر الطبري
من اصحابنا ومنعه طايفة من المحققين من الفقها
والمتكلمين عمدا او سهوا قالوا لاختلاف الناس في
الصغاير لان جماعة ذهبوا ان كل ما عصي الله به فهو
كبيرة ولان الله امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتدا
بها عند اكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية
فلو جازت منهم المعصية لكنا مامورين باتباعهم
فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع
المكروه منهم فالحق ان افعالهم دايرة بين
الوجوب والمندوب والاباحة وليس وقوع المباح
منهم كوقوعه من غيرهم وهو ان يقع بحسب
مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى
وخوفهم منه واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم
لا يصدر منهم المباح الا على وجه يصير في حقهم طاعة
وقربة كقصدهم تشريعه او التقوي به على طاعة
الله تعالى ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة
واذا كان اهل المراقبة من اوليا الله تعالى بلغوا في
الخوف منه تعالى رسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر
منهم حركة او سكون في غير رضاه تعالى فكيف
بانبيايه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على
جميعهم ص فصل ونبينا محمد صلى الله عليه
وسلم

ومولانا

وسلم قد علم ضرورة ادعاوه الرسالة وتحدي بمعجزات
لا يحاط بها ش نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ان يقال نبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعا الرسالة
وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معا
رضته وكل من ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق
دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى
ينتج ان نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم رسول
الله جل وعلا اما الصغرى فهي معلومة بالتواتر
الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم
ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه واما دليل
الطبري فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة واعلم
ان المنكرين لنبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم اليهود وهم فرقتان فرقة امتنعت من
تصديقه لما تضمنته شريعته من نسخ بعض
شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ
محال وتمسكوا في احالته على ان النسخ يستلزم البدا
وبعضهم تمسك في احالته على النقل فقالوا ان
موسى عليه الصلاة والسلام نص على ان شريعته
لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الفرقة
الثانية تعرف بالعيسوية قالوا محمد عليه الصلاة
والسلام رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من
احال النسخ للبدا ان يقال ما تعني بالبدا ان عنيت

ان الله تعالى يظهر له من الحكمة ما كان خفيا عليه
عند شرع الحكم الاول ولذلك نسخه فلا نسلم لزوم
ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه في افعال
عباده فمنع ما اطلقه في وقت واطلاق ما منعه
في وقت البدا لاستلزامه تصرفه فيهما بافعاله من
نقلهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن
الغنا الى الفقر ومن الفقر الى الغنا ومن الحياة الى الموت
وان لم يدل الثاني خلاف دل الاول كيف ومن المعلوم
انه لا يمتنع في الحكمة ان يامر الحكيم مريضا باستعمال
الدواء في وقت ثم ينهاه عنه في وقت اخر لعلمه
بصلاحه في الحالين نهاهم عن القتال في اول الاسلام
لقلتهم وايجابه عليهم عند كثرتهم اذ قال الله تعالى
اقتلوا المشركين هذا اذا تنزلنا الى القول باعتبار
الصلاح والاصلح والا فعندنا ان الله تعالى يفعل
ما يشا ويحكم ما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون
ثم يقول لليهود وقوع الخارق عليه فقد دعوى التحدي
مع العجز عن معارضته من تحدي عليه لا يخلو اما ان
يدل على صدق مدعي الرسالة او لا فان لم يدل لزم
ان لا تعلم دلالة على صدق موسى عليه الصلاة
والسلام على زعمهم وان دل وجب تصديق
محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام واما النسخ فهو
لازم في شرعهم ايضا اذ قد ثبت من نص التوراة
ان الله تعالى قد قال لنوح عليه الصلاة والسلام
حين

حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة ماكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كساير العشب
ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة اشيا
كثيرة وفي التوراة ان من شريعة ادم عليه الصلاة
والسلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك وقد
كان من شرع يعقوب عليه الصلاة والسلام الجمع
بين الاختين وقد حرموه وقد كان العمل في السبت
قبل شريعة موسى مباحا ثم حرمه موسى عليه الصلاة
والسلام ولم يكن الختان واجبا لذوي الولادة
وقد اوجبوه واما دعوى ان موسى عليه الصلاة
والسلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه
لهم ابن الراوندي وقد كان يعلم الفرق الشبه
طلبا للدنيا ولا يخفى كذب هذا النقل اذ لو كان
حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه الصلاة
والسلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد
بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال لا نبي بعدي
وايضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اولى الازمنة
بذكره والاحتجاج به الزمان الذي دعاهم فيه
نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وفد بالغرا
حينئذ في اخفا نوره جهدهم حتى غيروا صفته
في كتبهم وفي غيرها ولم يحتج احد منهم بذلك
مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله

لو كان موجودا حقا واما العيسوية فاذا سلموا
صدقه عليه الصلاة والسلام لزمهم تصديقه
في جميع ما اخبر به وقد اخبر انه رسول الى
الكافة وانه مبعوث الى الاحمر والاسود فا
قرارهم بنبوته ثم تكذيبه في انه رسول لجميع
اهل الارض لا يخفى تناقضه لكل عاقل ص ه
وافضلها القران العظيم الذي لم يزل يقرع اسماع
البلغا بتضليل كل دين غير الاسلام اياته يحرك
بطلب المعارضة على سبيل التعجيز حمية اللسن
المتوقدي الفطنة الاقويا العارضة نظما ونثرا
الخايضين في كل فن من فنون البلاغة طولا وعرضا
بحيث لا يفلت من معارضتهم منع كلمة وان لم يعرض
فيها بعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم
صريح قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
ثم تنزل معهم فقال فاتوا بسورة من مثله ثم صرح بعجز
الجميع جنهم وانسهم مفترقين او مجتمعين فقال
قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا ومع ذلك لم يتحرك انفتهم وهم المجبولون
عليها ومن عاداتهم انهم لا يتمالكون معها
ضبط انفسهم عند ورود ادنى عارض يقدح
في مناصبهم وان كان في ذلك حتف انفسهم
فكيف بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم
وتدب

وتدب فيهم دبيبا حتى انهم بها في كل واد يهيمون
لكن القوم اخرصهم انهم حسبوا ان الامر الالهي
لا تمكن مقاومته اما انه ليس في طوقهم وهو الاصح
او المعرفة وهما قولان ومن لم يستحي منهم وانتدب
لمعاونة هذا الامر الالهي كمسيلمة افتضح واتى
بمخرفة يتضاحك منها الى قيام الساعة ولو انهم
نقل لهم القران نقل غيره من الكلام نقل احاد
لامكن الاعتذار عنهم بعدم الوصول دلايل امتلات
بجملته وصحفه واشادة امره الارض كلها سهلها
وجبلها بدوها وحضرها برها وبحرها مومنها
وكافرها جنها وانسها وتطاولت ازمنته على تلك
الصفة قريبا من تسعماية سنة افيستريب عاقل
بعد هذا في كونه من عند الله جل وعلى صدق به
نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه من الاخبار
قبل الوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن علوم
الشريعة المشتملة على ما لا يقدر البشر على ضبطه
من المصالح الدنيوية والاخروية وتحرير الادلة
والرد على المخالفين بالبراهين القطعية وسرد
قصص الماضين وتزكية النفس بمواعظ يغرق
في ادنى بحارها جميع وعظ الواعظين هذا كله
على يد نبي امي لم يلحظ قط كتابا ولا حصلت له
مخالطة لذي علم ما يمكن بها تحصيل ادنى شي
من ذلك علم ذلك كله بالضرورة وما كنت تتلو

من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذن لارتاب
المبطلون ش اعلم ان لنبينا مولانا محمد صلى الله
عليه وسلم ايات ومعجزات كثيرة لا حصر لها والفرق
بين الاية والمعجزة ان الاية تدل على صحة ما جا
به وان لم يتحد بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي
ومعجزته العظمى التي تحدى بها على الكافة القران
وقد اجمع المسلمون قاطبة على انه معجز واختلفوا
في تعيين الوجه المعجز الذي تحدى به منه وان
اشتمل على وجوه من الاعجاز فقال بعض المعتزلة
اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم
اعجازه فصاحته وجزالته فقط وقال امام الحرمين
والقاضي اعجازه بالمجموع وقال قوم اعجازه
بالصرف عن معارضته وان كان في مقدورهم
وهو قول لابي الحسن الاشعري وهو قول النظام
من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على
النطق بمثله قبل مبعثه عليه الصلاة والسلام
فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه
في جملته عدم تناقضه في اياته وتصديق بعضها
بعضا وقال قوم اعجازه انباوه عن المغيبات فيما
مضى وما هو آت وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا
العقول وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم
وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم
واحسن هذه الاقوال القول الذي اختاره القاضي

وامام

واما الحريري فانه عليه الصلاة والسلام تحدى
بسورة من القرآن وهي تشتمل على الامرين معا
الجزالة والاسلوب الخاص وانما يتحقق الاتيان
بمثلها عند الاتيان بما تشتمل على الوجهين معا
فان الشاعر المفلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعا
الى المعارضة بمثلها فعرض بخطبة بليغة او نثر
مرسل بالغ اقصى الفصاحة لم يكن الاتي بذلك معارضا
لها ولاي شاعر بمثل وزن شعره عار ياعن فصا
حته وجزالته لم يكن معارضا له وهو نظير معارضة
مسيلمة الكذاب له بنزهاته التي يتضاحك منها
واما من ذهب الى ان اعجازه بالصرف فقد سبق
التنبيه على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من
ذلك فيما نقل ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر
الدواعي على نقله وايضا فلو كان اعجازه بالصرفة
لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة اسلط على
اعجازهم كيف والخلاف في انه في اعلى مراتب البلاغة
واما من قال اعجازه في جملته لعدم التناقض
نبه على طوله وتصديق بعضه بعضا فلا ينكر ان
ما ذكروه من اعظم دليل على انه من لدن حكيم
عليم ولذا وصفه تعالى بانه لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه الا ان التحدي لم يقع
بذلك واما من قال اعجازه انباؤه عن المغيبات
فلا ينكر ايضا اشتماله على ذلك وانه من اصرح الايات

الا انه لم يقع التحدي به اذ لا تحقق له في كل سورة
والتحدي وقع بمطلق سورة وان لم تشتمل على
المغيبات واما من قال اعجازه بموافقته لمقتضيا
العقول فلا نسلم ايضا ان ذلك وصفه بل
التحدي لم يقع بذلك واما من قال ان اعجازه
لانه قديم فلا يصح لانه ان اراد القديم بما دل
عليه فقد سبق ان من شرط المعجزة ان تكون
فعلا لله تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا
يخفى انها حادثة واما من قال اعجازه لانه عبارة
عن الكلام القديم فلا يصح ايضا فانه لا يمتنع
ان يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز واذا
تقرر ان المعجزة على المختار للتحدي به البلاغة
وان التحدي قد استقر بالاتيان بسورة فقد
قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على اي
التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ سورة فيها
منكر سياق فلا تفيد بمثلها قدرا وقال الجمهور
من اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوثر والذي
ارتضاه ابو اسحق ان الاعجاز انما تعلق بقدر ما
ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي
البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السور
بعض الطول قال وهذا لا يضبط بحد وفصل كلام
وانما يصار في مثله الى التعارف من اهل الخبرة
والدراية بالبلاغة والنظر وقد اعترض بعض
اهل

اهل الزيغ والضلال على معجزة القران فقالوا
انكم زعمتم ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته
ونظمه وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه
من تفاصيل الاقوال في ذلك فان من يزعم ان ذلك
هو النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه
معجزا وبالعكس العكس ومن زعم انه الصرف فقد
انكر الوجهين جميعا ومن قال بغير الصرف فقد
انكر كون الصرف معجزا وحق المعجزة ان تكون ظا
هرة للكل بحيث لا يستراب فيها البتة والجواب
ان عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم
ظاهر لا يستراب فيه البتة ولم يختلف فيه احد وبهذا
يعرف كونه معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه
اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في عدم
ظهور ذلك وانما هو خلاف في تحقيق الوجه
الذي جا منه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة
عجز البلغا عن معارضته بيانا شافيا لا يحتاج الى
شرح قوله الا قويا العارضة هي القوة والقدرة
على الكلام قوله واتى بمخرفة اي مضحكة وحمق
لدلالتها على خرقه وهذا كقوله عند ما سمع
بسورة الفيل الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل
له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق
ربنا لفيل والواو في قوله وثيل للعطف واثيل
الذكر وحكي عنه ما هو اسخف من هذا مما هو

معروف مشهور تنبيه قال ابن التلمساني
الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى
بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن
دلالته على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب
مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في
ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه
بحسب تناسب الكلمات في سوادها
وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم
هو البلاغة قلت والمشهور بين البيانيين
ان الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم
فمعناها في الكلمة ان تكون خالصة من
تنافر الحروف احتراز من نحو قوله غرابيه
مستزرات الى العلى والمعنى في ذلك الحروف
السليم ومن الغرابة احتراز من قوله مالكم
تكأكأتم علي تكأكوهم على ذي جنة افرنقعوا
عني ومن ضعف القياس احتراز من قوله
الحمد لله العلي الاجلل اذ قياسه الاجل بالادغام
وبعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع
احتراز من نحو قوله

كريم الخ شريف النسب

واما معناها في الكلمة فان تكون كلمة فصيحة
على ما سبق لاستنافر فيها احتراز من نحو قوله

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

سالم

سالما من ضعف التاليف احترازا من نحو ضرب غلامه
زيدا ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله
وما مثله في الناس الا مملكا
ابو امه حي ابوه يقاربه
واما معناها في المتكلم فهو ان تكون له ملكة
يقتدر بها على التعبير بالفصيح عما يقصده من
كلمة او كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام
والمتكلم اما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحا
جاريا على ما يقتضيه الحال اي السبب الذي ورد
الكلام لاجله كالكلام الوارد لدفع انكار منكر
فانه يناسبه ان يوكد بحسب مراتب الانكار
والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم يناسبه
ان يلقى اليه الكلام غير موكد والوارد لافادة
من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يوكد
له الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه
الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك والاحوال وما
يليق بها متسعة جدا مقرر قواعدها في علم
المعاني واما معناها في المتكلم فهي ملكة يقتدر
بها على التعبير بكلام بليغ فعلم من هذا ان البلاغة
اخص من الفصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح
بليغا وقد تطلق احداهما على الاخرى توسعا
وللبلاغة طرفان اعلى وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق
وادنى وهو ما اذا بدل عن حاله التحق عند البلغا

باصوات الحيوانات وبينها مراتب لا تكاد تنحصر
ص ثم هذا الى ما له من المعجزات التي لا تحصى
ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات
التي كادت ان تفصح بل افصحت قبل مبعثه خلقا
وخلقا ثم مع ذلك كله اكد الله تعالى صدقه بذكره
باسمه وبجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى
الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية واطلق
السنة الاخبار قريبا من مبعثه بجميع ذلك حتى انه
سبحانه بفضله مما اكد به زوال اللبس عن نبوته
ان منع العرب قبل من التسمي باسمه الخاص به
الا اناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه
رجا حصول النبوة لهم بما سمعوه من الاخبار ثم من عظيم
فضل الله تعالى في ازالة اللبس ان لم يطلق
لسان احد من اولئك الذين تسموا باسمه بدعوى
النبوة ش يعني ان الدال على نبوة نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم اشيا كثيرة كل واحد منها
يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد
اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي
ونقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزات بلاغة
القران على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم
اخبر عن المغيبات فطابقت خبره فمنها ما ورد
في القران ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي
ورد في القران فمنه قوله تعالى وهم من بعد
غلبهم

غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان الروم غلبوا
فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اى الى
مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل
للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس
شديد وقد وقع ذلك لان المراد بالقوم اولي البأس
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه
الى قتالهم وعند اخرين فارس وقد دعا عمر رضي
الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
والمراد بهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم
وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا
هم الذين جمعوا الاسلام واما الذي ورد
في الاخبار فمنه قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة
بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء
الراشدين هذا القدر وقوله عليه الصلاة والسلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وهذا اخبار عن بقائهما بعده فكان كذلك
وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن ياسر رضي الله
عنه تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله
عنهما يوم صفين وهذا ايضا دليل على خلافة
علي رضي الله عنه بعده وقوله صلى الله عليه وسلم
للعباس حين اسره افد نفسك انك دمالك قال

لا مال عندي فقال صلى الله عليه وسلم اين المال
الذي وضعت عند ام الفضل وليس معكما
احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا
ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق
ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله وأسلم
رضي الله عنه ومنها اخباره عن موت النجاشي
حين موته وكون هذا مما هو كثير مشهور الوجه
الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد بلغ من الحكمة
النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه
واحكامه وحكمته العملية وهي علم الاخلاق
وسياسة البدن وتدبير امر الخلق المبلغ العظيم
الذي لا يمكن العقلا الوصول اليه في مئين من
السنين وصل هو اليه بقوته من غير تعلم ولا مخا
لطة لاحد معروف بالعلم الوجه الرابع انه نقل عنه
معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر وانقياد
الشجر وتسبيح الحصا واحيا الموتى وتكثير الطعام
القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع
وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك
مما لا يحصر وهو مشهور مستفيض في كتب الحديث
وبعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاسناد السيرة
واوصافه التي تواترت الينا وهي كثيرة احدها
ملازمة الصدق منه وله عمره الى آخره فان احدا
ما سمع منه كذبة قط ولا عرف فعلا عداوه بذلك
وايضا

176 bis

وايضا لو صدر منه الكذب ولو مرة في عمره لنبزه
اعداؤه بذلك وثانيها ترك الدنيا والاعراض
عنها وعن زخارفها على الدوام حتى ان قريشا
عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها كان في اعظم
الدرجات في السخاوة حتى انه سبحانه عاتبه عليها
بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة حتى انه لم يفر
قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم
احد ونحوه مما عظم فيه الرعب ورابعها كان في
غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته قد اعيت
بلغا الخطبا من العرب العربا ولذا قال صلى الله عليه
وسلم اوتيت جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة
والسلام تحمل في ادا الرسالة انواعا من المشاق والمتا
عب لا يثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى
وهو مع ذلك مصر على دعوى الرسالة ولم
يظهر ها في عزمه ولا في اصراره قصور وسا
دسها انه عليه الصلاة والسلام كان مع اهل
الدنيا في غاية الترفع ومع الفقرا والمساكين في
غاية التواضع وسابعها ما كان عليه صلى الله عليه
وسلم من حسن الخلق حتى انه لا يزداد مع الغضب
الا حلما وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتمل
عليه من المحاسن التي هي خرق عادة ولم توجد
لبشر سواه وما احسن قول عبد الله بن رواحة الا

الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه
صلى الله عليه وسلم خلقا وخلقا ٥
٥ لو لم تكن فيه ايات مبينة لكان منظرة ينبيك بالخبر ٥
ولهذا اسلم ابو بكر رضي الله عنه حين سمع بنبيه اياه
وقال لما رايته وجهه عرفت انه ليس بوجه كذاب
ولا خفاء ان مجموع هذه الاوصاف بل بعضها لا يكون
لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما النقلي فهو
نص تعالى على نبوته في الكتب الماضية وذكر الانبياء
له وايصاءهم على اتباعه وهذا الدليل وحده كاف
بدون المعجزة فان شهادة من ثبتت نبوته
لاحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت نبوته وان لم
تظهر معجزة على يده وقد تواتر عن الاخبار
الاخبار عن كتبهم وانبيائهم بنبوته قبل بعثه
معينين اسمه وبلده وصفته ايضا فلم يزل نص
نبوته والحمد لله موجودا في التوراة والانجيل والزبور
الى الان مع ما غيروه في تبديلها وذلك يدل
على الاعتناء بامره فيها وكثرة تردد ذكره فيها
على وجه لا يزيل جميعه التبديل وقد اطلع علماؤنا
رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما بين
اليهود والنصارى من الكتب الان فمنها ان في
المصحف الخامس من التوراة التي بايديهم الى الان
قال الله تعالى لموسى بن عمران صلى الله عليه وسلم
اني اقيم لبني اسرائيل من اخوتهم نبيا مثلك اجعل
كلامي

كلامي على فيه فمن عصاه انتقمت منه فقوله تعالى
من اخوتهم يدل على ان هذا النبي ليس من بني
اسرايل فلا محالة انهم اما العرب او الروم اما
الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب صلى الله
عليه وسلم وكان قبل موسى بزمان فتعين ان
المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به التوراة
اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قال
بعض علما قرطبة ناظرين يوما احد احبار اليهود
واهل الذكا منهم في هذا فقال هذا كله صحيح
لا اجد فيه اعتراضا عليه غير انه قال تعالى ساقيم
لبني اسرايل ولم يكن محمد صلى الله عليه وسلم رسولا
الا العرب فقلت له ما على الارض من يجهل امر
محمد صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت الى الاحمر
والاسود والحر والعبد والذكر والانثى وهذا
كتابه ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قلت
وليس في قوله تعالى ساقيم لبني اسرايل ما يقتضي
انظار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شي من ادوات
الحصر وانما عينوا بالذكر لدفع ما يتوهمون انه لا يبعث
اليهم من ليس منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال
ذلك الحبر ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك وبذلك
اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت الى الخلق
كافة الا فرقة من فرق اليهود يقال لها العيسوية
تقول بنبوته ومعجزاته وتنكر انه بعث الى غير العرب

ولسنا على شئ مما هم عليه ثم عطف على يهودي
الى جنبه وقال له نحن قد جرا شنا على اليهودية
وبالله ما ادري كيف يكون الخلاص من اس
هذا العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من سينا
واشرق من ساعير واستعلن من جبل فاران
ومعه جماعة من جبال فاران يحبه تعالى من جبل
سينا عبارة عن مجيئه وشرعه لموسى عليه
الصلاة والسلام وانزاله التوراة عليه فيه اذ عليه
كلم موسى على حد قوله تعالى في القرآن وجاء بك
والملك صفا صفا واشراقه من جبل ساعير
عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى عليه الصلاة
والسلام واظهار دينه لان ساعير من جبال
الروم واستعلانه من جبل فاران عبارة عن انزاله
الفرقان وبعثته بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم منها اذ لا خلاف ان فاران هي مكة وقد
قال الله تعالى في التوراة ان الله اسكن هاجر
وابنها اسمعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة
عن ظهور شرع نبينا صلى الله عليه وسلم بالاستعلان
المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في القرآن
ليظهره على الدين كله وقال في التوراة ايضا
لهاجر ام اسمعيل حينما عنه قد سمعت خشوعك
في اسمعيل وسكون بيده فوق الجميع ومعلوم
ان اسمعيل صلى الله عليه وسلم وولده لم تكن ايديهم

الا تحت

الا تحت يد اسحق لان في ولد اسحق كانت النبوة
فلما بعث الله نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم
جعل يد بني اسمعيل فوق يد الجميع ورد النبوة
فيهم واغناهم وعظمهم وبارك عليهم جدا كما
قال في التوراة وفي الزبور الذي بايديهم الان
ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال فيه ويجوز
من البحر الى البحر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار
وانه يخر اهل الجزاير من يديه على ركبهم ويجلس
اعداه بالتراب وتاتيه ملوك بالقرابين وتسجد له وتدين
له الامم بالطاعة والانقياد لانه يخلص المضطر البا
يس من اقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له
ويراف بالضعفا والمساكين وانه يعطي من ذهب بلاد
سبا ويصلي عليه في كل وقت ويدوم امره الى اخر الدهر
وفي الزبور ايضا ان الله اظهر من صهيون اكليلا
محمودا فالاكليل كناية عن الرياسة ومحمود هو نبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضا ليفرح
اسرايل بمخالفة بنو صهيون من اجل ان الله اصطفى
لهم امة واعطاهم النصر وسدد الصالحين منهم بالكرامة
يسبحون الله على مضاجعهم ويكبرونه باصوات مرتفعة
بايديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين
لا يعبدونه يوثقون الامم بالقيود واشرافهم
بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات
شفرين ينتقم الله بهم من الامم الذين لا يعبدونه

ومن المبعوث بالسيف من الانبيا ومن الذين
يكبرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم وباصوات
مرتفعة في الاذان وفي الزبور تقلد ايها
الجبل السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة
بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك
وفيه ايضا يقول الله تعالى لداود عليه الصلاة
والسلام سيولد لك ولد ادعى لي ابا ويدعى لي ابنا
فقال داود عليه الصلاة والسلام اللهم ابعث جاعل
السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود الذي يدعى ابنا
لله تعالى وهو عيسى صلى الله عليه وسلم لانه من احفاد
داود فاعتبر كيف دعا داود عليه الصلاة والسلام
الله تعالى حين افزعه ما اخبره به من شان ولده عيسى
صلى الله عليه وسلم ان يبعث جاعل السنة وكاشف الغمة
نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان عيسى بشر
عبد الله وليس بالله تعالى وكذا قال المسيح في الانجيل
الذي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط
ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر وقال ايضا في
الانجيل الذي بايديهم عن صوحنا البارقليط لا يجيئكم
ما لم اذهب فاذا جاء وبخ العالم على الخطيئة ولا يقول من تلقا
نفسه شيا ولكنه مما يسمع يكلمكم ويسوسكم بالحق
ويخبركم بالحوادث والغيوب الى ان قال عنه وسيعطي
مني ثم تمادى على وصفه بكلام بين وقال ايضا
هو يشهد لي كما شهدت له وانا اجيبكم بالامثال
وهو

وهو يأتيكم بالتوبل وفي الانجيل ايضا ان المسيح
قال للحواريين من ابغضني فقد ابغض الرب ثم
تمادى الى ان قال فلا بد ان تتم الكلمة التي في
الناموس لانهم ابغضوني مجانا فلو قد جا المنجمنا
هو الذي يرسله الله اليكم من عند الرب روح القسط
فهو شهيد علي وانتم ايضا لكنكم قديما كنتم معي هذا
قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جا والمنجمنا بلسان السريانية
وهو بالرومية الباوقليط وبالعربية محمد صلى الله
عليه وسلم وفي الانجيل ايضا عن المسيح انه ضرب
مثلا للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرما
ومضى على ذلك ثم ضرب مثلا للدنيا للانبيا ولنفسه
في كلام كثير ثم لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله الموكل
اخرا بالكرم وافصح عن امة محمد صلى الله عليه وسلم
فقال اقول سيراح عنكم ملكا الله تعالى تعطاه الامة
المطيعة العاملة ثم ضرب مثلا بصخرة وقال من
سقط على هذه الصخرة سينكسر ومن سقطت عليه
سيتهشم يريد بذلك محمدا صلى الله عليه وسلم من
قاواه وحاربه اظهره الله عليه وسلم وقال اشعيا النبي
صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى عبدي الذي سرت
به نفسي انزل عليه وحيي فيظهر في الامم عدلي
ويوصي الامم بالوصايا فلا يصخ ويسمع صوته في الاسواق
يفتح العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي القلوب
الغلف وما اعطيه لا اعطيه غيره احمد يحمد الله حمدا

ثم اشار الي بلده مكة فقال تفرح البرية وسكانها
يهللون الله علي كل شرف ويكبرونه علي كل رابية
لا يضعف ولا يغلب ولا يميل الي الهوي ولا يسمع صوته
في الاسواق ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصبة
الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن للمتواضعين
وهو نور الله الذي لا يطفا ولا يخصم حتي يتشبث في الارض
حجتي وينقطع به العذر والي توراته ينقاد الحق فانظر
الي هذا التصريح بنبينا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم
من غير ما وجوه فمن ذلك قوله يوصي الامم وفي
الانجيل ان المسيح قال اني لم ابعث الي جميع الاجناس
وانما بعثت الي الغنم الرافضة من نسل بني اسرايل
فلا يجوز ان يكون الي الامم جميعا غير محمد صلي
الله عليه وسلم وفي صحف حبقوق النبي صلي الله
عليه وسلم جا الله من التين وتقدس من جبال
فاران وامتلات الارض من تحميدات احمد وتقديسه
وملك الارض بهيبته الي ان قال في اخره وترتوي
السهام بامرك يا محمد ارتوا وفي صحف اشعيا لتفرح
ارض البادية العطشا ولتبتهج البراري والفلوات
لانها ستعطي باحمد محاسن لبنان ومثل حسن الرياكن
والرياض وفي صحف اشعيا ايضا انت ايام الافتقاد
انت ايام الكمال ثم قال لتعلموا يا بني اسرايل الجا
هلين ان تسمونه ضالا هو صاحب النبوة تغترون
ذلك علي كثرة ذنوبكم وعظم فجوركم وفي صحف

اشعيا

اشعيا ايضا يقول قيل لي قم فانظر فما ترى تخبر به
قلت ارى راكبين مقبلين احدهما على حمار والاخر على
جمل يقول احدهما لصاحبه سقطت بابل واصنامها
النخرة فصاحب الجمل هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
كما ان صاحب الحمار هو عيسى صلى الله عليه وسلم مشهورين
بذلك وانما سقطت عبادة الاصنام ببابل من
دون الله تعالى وهدمت اوثانها نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم وامته لا بعيسى صلى الله عليه وسلم ولا بغيره
فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من لدن
ابراهيم عليه الصلاة والسلام الى زمان نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم وامته وفي صحف حزقيل النبي
عليه الصلاة والسلام يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر
معاصي بني اسرايل وشبههم بكرمة وقال لم تلبث
تلك الكرمة ان قلعت الكرمة بالسخطة ورمي بها
على الارض واحرقت السهام ثمارها فعند ذلك
غرس غرس في البدو وفي الارض المهملة العطشا
وخرجت من اغصانها الفاضلة نارا كلت تلك الكرمة
حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب فاعتبر هذا
التصريح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض المهملة
البدو والعطشا وتلك صفات مكة لانها صحرا ولانها
كانت مهملة من النبوة من عهد اسمعيل صلى الله عليه
وسلم وفي صحف دانيال النبي صلى الله عليه وسلم
وقد نعت الكذابين وقال لا تمتد دعوتهم ولا يتم قربانهم

واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا القوم لمدع
كذب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعتبر من هذا
الكلام عدم طول دعوة الكذابين وهذه
دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم تامة
ظاهرة قريبا من تسعماية سنة وهي باقية الى يوم
القيامة وقال ايضا دانيال النبي وقد ساله الملك
بخت نصر عن منامة راها وطلبه ان يخبره بها
ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رايت صنما بارع
الحمل اعلاه من ذهب ووسطه من فضة واسفله
من نحاس وساقه من حديد ورجلاه من فخار فبينما
انت تنظر اليه قد اعجبك اذ نزل حجر من السما فضرب
راس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه
وحديده وفخاره ثم ان الحجر ربا وعظم حتى ملا
الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبر
بتاويلها فقال دانيال عليه الصلاة والسلام
اما الصنم فامم مختلفة في اول الزمان وفي وسطه
واخره فراس من الذهب انت ايها الملك والفضة
ابنك من بعدك والنحاس الروم والحديد الفرس والفخار
امتان ضعيفتان تملكهما امراتان باليمن والشام
والحجر النازل من السما دين نبي وملكه ابدي
يكون في اخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم
حتى يملا الارض كلها كما ملاها ذلك الحجر فانظر
هل كان نبي غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
بعث

بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف
اديانها واختلاف لغاتها جنسا واحدا وعلى لغة
واحدة اذ كلهم يقرون القران بلغة العرب ويدينون
بدين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية
في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
وبشارات الانبيا والاخبار به لا تكاد تنحصر ويكفي
هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر لئلا
نخرج فيه عن الغرض قوله الا اناسا قليلين
تسموا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة محمد بن
مسلمة الانصاري ومحمد بن احيحة بن الجلاح بضم الهمزة
وحاين مهملتين مفتوحتين بينهما يا ساكنة والجلاح
بضم الجيم واللام مخففة واخره حا مهملة ومحمد بن
برا البكري بتخفيف الرا ومحمد بن سفين بن
مجاشع ومحمد بن حمدان الجعفي ومحمد بن خزاعة
السليمي ومحمد بن الحمودي بفتح اليا وضم الميم
وفتحها ص فاذا وفقت لعلم هذا كله حصل لك
العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم فوجب ان لا تكذبه في كل ما
جا به عن الله تعالى جملة وتفصيلا كالحشر والنشر
والصراط والميزان والجنة والنار وعذاب القبر
وسواله ش الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيا
يها وسوقها الى الموقف وغيره من مواطن
الاخرة والنشر عبارة عن احيايها بعد مماتها

راجع المليون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد
موتها والدليل عليه ان الاعادة اما ان تكون
بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى
ضمها وجمعها بعد تبددها وكلاهما ممكن اخبر
الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق واذا
قلنا ان الاعادة بمعنى الاول ممكنة لان ماهية
الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها
لما عرفت ان العقول لا يكون الا نسبيا والا لزم
التسلسل وذاتها لا تتقلب بعد عدمها فكما
قبلت الوجود والعدم ابتداء فلتقبلهما انتهاء وانما
قلنا انها تقبل الوجود والعدم لانها لو لم تقبل
الا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو
باطل لما سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل
الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه
واما امكان الاعادة بمعنى الثاني وهو جمع
الاجزاء بعد تفريقها وخلق الحياة فيها فواضح
هذا ان نظرنا الى الاعادة بحسب قبولها وان نظرنا
اليها بحسب فاعلها وهو الله جل وعلى فلا خفاء ان
قدرته لا يتعاصى عليها ممكن وعلمه يحيط
بكل شيء فلا تتعذر اذ ليس من جهة القابل ولا من
جهة الفاعل والذي للتعذر سبب اشار القرآن
الى جوابه تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم

عليم فنفي التعذر من جهة المعاد القابل بقوله
انشاها اول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل
النشاة الاولى وتستحيل ان تنقلب الحقيقة من
امكان شيء الى استحالته ونفي التعذر من جهة
الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بمعنى المبالغة
وبقوله انشاها ثم ارشد الى الجواب عن شبه المنكرين
ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنه المخصوص
بعد اختلاطها بغيرها مما قالوا اذا متنا وكنا
ترابا ذلك رجع بعيد والجواب انه تعالى عالم بجميعها
غير عاجز عن تاليفها وخلق الحياة فيها كما
قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم الاية
ومن شبههم انها اذا صارت ترابا فقد تغير
طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة
فرد هذا الاستبعاد بقوله عز وجل الذي جعل
لكم من الشجر الاخضر نارا واما الصادق اخبر بوقوع
هذا الممكن فهذا مما علم من الدين ضرورة
واحتج المنكرون لبعث الاجساد بوجهين الاول
ان انسانا لو اكل انسانا اخر وصار المأكول جزأ من
بدن الاكل فلو اعادهما الله تعالى بعينهما اما
ان تكون الاجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول
او في بدن الاكل وايا ما كان فلا تكون اعدهما
معادا بعينه وتماسه وهو خلاف الفرض وايضا
جعل المأكول جزأ من بدن احدهما ليس اولى

بارى من جعله جزء البدن الاخر لانه كان جزء البدن
لكل واحد منهما قبل العدم ويستحيل جعله جزءا
منهما معا لاستحالة حلول الشئ الواحد بالشخص
في محلين الوجه الثاني لو تعمد البدن لم يخل
اما ان يكون لمقصود او المقصود وكلاهما باطل
اما الثاني فلانه يؤدي الى العبث والسفه واما
الاول فلان ذلك المقصود اما الايلام او تحصيل
لذة او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا
للحكيم والثاني باطل لانه ليس في هذا العالم لذة
بالحقيقة بل كل لذة خلاص عن الم والثالث ايضا
باطل لانه يحصل بابتدائه على العدم والجواب
عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية
فالمعاد لكل واحد اجزاءه الاصلية والماكول فضلة من
التغذي فلا يعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله
تعالى تستحيل ان تعلل بالاغراض وقد سبق
بيانه ولو سلم الغرض على سبيل الجدل فنقول
لم لا يجوز ان يكون الغرض الالذاذ قوله الاستدلال
على ان اللذة دفع المنع بدليل ان الشئ
الملتذ به قد يحصل بحيث فيلتذ به من غير ان
يسبق الم الشوق اليه وما الشعور به اصلا وعلى
تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعا
للالم فلا نسلم ان لذات الاخرة كذلك فان
قيل قد دل السمع على ان لذات الاخرة من جنس

لذات

لذات الدنيا كالاكل والشرب والاستمتاع وغيرها
فتكون ايضا رفعا للالم فالجواب ان لذات
الاخرة تشبه بعضها لذات الدنيا في الصورة ونحا
لنها في الحقيقة كما نقل انه لا شركة بينهما الا في
الاسماء وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الالم فيجوز ان
الاول ذهب امام الحرمين الى انه لم يثبت
بدليل قطعي عقلي ونقلي ان الله سبحانه وتعالى يعدم
الاجزاء ثم يعيدها واحتج عنه بما جزم بعدمها
بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفنا
والاجزاء من جملة فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان
الهلاك هو الفنا فقط بل التفريق ايضا هلاك
الثاني اذا قلنا بعدم الاجزاء فالمعاد
عن تلك الاجسام المعدومة لا مثلها والا لزم
ان الثواب او العقاب غير هذه الاجسام التي
اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف
اصحابنا في اعادة اعيان الاعراض والصحيح
اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج
المريدين الذي عند اهل السنة ان تلك
الاجساد الدنيوية تعاد باعيانها واعراضها
بلا خلاف بينهما قال بعضهم باوقاتها فيعاد
الوقت ايضا كما تعاد الجسم واللون وذلك جائز
في حكم الله تعالى وقدرته وهين عليه فجمعه
ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال الله تعالى

في القران ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود
الاوايل باعيانها التي عصت هي التي تعاد
ابدا تاليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدمت
وقد بينا ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق
بالحشر والنشر على اختصار واما الصراط فهو جسر
ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون
وورد انه ادق من الشعرة وتكون سرعة الناس
عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السموات ان
تزولا قادر ان يسير العباد على شي وعلى غير شي
فلا معنى لتلجلج الشك في ثبوته او التعرض لتا
وله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة
واما الميزان فهو حق ورد به القران والسنة
وهو بعمود وكفتين عند اهل السنة والموزون
فيه صحف الاعمال او مثالات يخلقها الله تعالى
ويزنها الله جل وعلى قدر اجرر الاعمال وما
يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة
ذلك واولوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا
وزن كل شي بما يليق به وقال ابن المعتمر منهم يجوز
ولا يقطع به سمعها ولا يخفى بطلان القولين وقال
الجبائي يخلق الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال
الصالحة وضدها قيل وما ذكره غير بعيد الا انه
ورد

وسد انه عليه الصلاة والسلام سيل عن ذلك
فقال توزن الصحف وهل الوزن خاص بالمومنين
او عام لهم وللكافرين ويكون معنى قوله تعالى
فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اي نافعا فيه تردد
واما الجنة والنار فثبوتهما مما علم من الدين
ضرورة وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت
للمتقين وهبوط ادم صلى الله عليه وسلم منها
ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لها في الاسرا
وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما
وزعموا انه لا فايدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب
وحملوا اعدت على انه من باب التعبير عن المستقبل
بالماضي لتحقق وقوعه وحملوا الجنة في قصة
ادم عليه الصلاة والسلام على بستان من بساتين
الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى
لا تتوقف على الاغراض بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد
ولو تنزلنا معهم في ايقافها على الاغراض فما المانع
من اشتمالها على فايدة عجزت عقولنا عن الوقوف
عليها ونقول ما المانع ان يكون في اعدادها
لطف في الايمن باكمال تحقيق الوعد والوعيد
ونفع من كان بها من الحور والولدان ومن يرد
عليهم من ارواح الشهدا والاوليا والاطفال وكذلك
ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتجوا بانهما
لو كانتا مخلوقتين لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة

لقوله تعالى اكلها دايم وظلها وقد قال تعالى
كل شئ هالك الا وجهه والجواب ان ذلك بعد
دخولهما في الاخرة او نقول قوله تعالى كل شئ
هالك الا وجهه عام مخصوص واما عذاب القبر
واحياء الميت فيه وسؤاله فهو حق عند جميع اهل
السنة ودليله القران الكريم اما في حق السعدا
فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون واما في حق
الاشقيا فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الاخرة
لعدم تقيده بالغدو والعشي وقوله تعالى ويوم
تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد فميز بين
العذابين وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفا
للترتيب بالتصال وردت اخبار بالغة حد
الاستفاضة باستعاذته عليه الصلاة والسلام
من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النار حتى لم يزل ذلك مستفيضا
بين السلف قبل ظهور البدع وتزنقل عن ضرار
وبشر المريسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب
القبر والمسايلة فيه وبعد الارواح الى الاجساد فيه
وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيمة
وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا
على غير سمت الايمان فانه يعذب بين النفختين
وبال

مبحث
عذاب القبر

فصل على انكار المعتزلة تسمية الملكين بمنكر ونكير

ويسال اذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب
القبر للكفار الفاسقين دون المومنين وانكروا
تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع ورد بتسميتهما
بذلك وقال صالح قبة من المعتزلة بعذاب القبر
جايز ويجري على المومنين من غير رد الارواح
الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويتالم
وهو خلاف الضرورة وقالت طايفة من الكرامية
والمعتزلة ان الله تعالى يعذب الموتى في قبورهم
ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا
وجدوا تلك الالام قالوا كالسكران واذا صرف
فانه يحس بالمه بعد اذا رجع اليه عقله ومنع اصا
بتها ان السكران لا يتالم وانما منعه من الانين
والتاوه حاله واعلم انه لا مانع في العقل من رد الحياة
الى بعض اجزايه ويجعل له من العقل والفهم ما يفهم
به ويجيب ويدركه الملكان منه وان لم نسمع نحن
كلامه وكذا يجوز ان نسمع كلام من سلم عليه وكل
ذلك جايز وقد ورد السمع بوجوب اعتقاد
ظاهره ولا حاجة الى تكلف تاويله والله تعالى
على كل شي قدير قالوا وليس في احيا الاطفال خبر
مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه
لا بد في ذلك من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك
سعادتهم وشقاوتهم وكذلك المعصومون من
الذنوب ويكون تعريفا لسعادتهم وقيل في قوله

تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين احدى
الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان
تكون ثلاثا واجيب ان نفي الثلاثة انما هو
بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لمعارضة
القاطع ويحتمل انه انما خص الحياتين بالذكر لانهما
اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى
فمحسوسة فلا يحتاج الى النص عليها فان تمسكوا
بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى قلنا المنفي ان يذوقوا في الجنة غصص
الموت التي لم تثبت الا للاولى فمن ثم خصت بالذكر
وان تمسكوا بقوله تعالى ونعلم بالضرورة كونه ميتا قلنا
هذا يؤذن من قايله بعدم طمانينته الى الايمان
وهو بمثابة استبعاد الكفرة حشر العظام البالية
ومن يسلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون
القوم وتعاقب الملايكة فينا وقوله تعالى في
ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
لا يشك في التصديق بذلك كيف والنايم يدرك
احوالا من الشرور والغموم والالام من نفسه ونحن
لا نشاهد ذلك منه والبرزخ اول منزل من منازل
الاخرة وفيه تغيير العادة وخرقها فيصح ان يكون
الميت حال مشاهدتنا له والقبر حال نظرنا اليه على
غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنالك
والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشا ويحجب ما يشا

تناله

منا له سبحانه ان يجعلنا ممن امن به وبملايكته
وكتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعدا ويامن روعنا
في الدنيا والاخرة ص ولا يقدح فيه مشاهدتنا
للميت على نحو ما وضع في قبره لان في الموت
وما بعده خوارق عادات اخبر بها الشرع فوجب
الايمان بها على ظاهرها س يعني ولا يقدح في
الايمان بعذاب القبر والاحيا فيه والسوال ولا يقدح
في حمله على ظاهره مشاهدتنا الخ وقد سبق
شرح هذا المعنى قريبا من هذا النص وبالله تعالى
التوفيق ص اما ما استحال ظاهره نحو على العرش
استوى فانا نصرفه عن ظاهره ثم ان كان له تاويل
واحد تعين الحمل عليه والا وجب التفويض مع التنزيه
وهو مذهب الاقدمين خلافا لامام الحرمين ش
لما ذكر ما يجوزه العقل اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب
ان يومن به على ظاهره ولا يجوز تاويله والتعرض
لتاويله بدعة ذكر ان ما اخبر الشرع وكان ظاهره
مستحيلا عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل
لانا نعلم قطعا ان الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه
ولو كذبنا العقل في هذا وعلمنا بظاهر النقل المستحيل
لادى ذلك الى انهدام النقل ايضا لان العقل اصل
لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم
اذن من تكذيب العقل تكذيب النقل ثم بعد صرف
اللفظ عن ظاهره المستحيل ان لم يمكن له بعد ذلك

الا دليل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم وجود غيره
وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه
يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم
يبق بعد ذلك الا حمله على المعية بالعلم والرعاية ونظير
الاهوار بعهم الاية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان
لبعد ذلك تاويلات كل واحد منها مستقيم فهل
يعين واحد منها ليدفع اللبس عن العوام وهو مذهب
امام الحرمين او يوقف عن التعيين ويفوض الامر فيه
الى الله تعالى دفعا للتحكم وهو مذهب الاقدمين ذلك
مثل قوله تعالى على العرش استوى فان الاستوا
بمعنى الاستقرار لا يأتي بحال في حقه تعالى ويجب
بعد ذلك تاويلات صحيحة احدها ان يكون استوى
بمعنى استولى عليه بقصر فيه كيف شاء الثاني ان يكون
بمعنى قصد الى خلق شيء هناك الثالث ان يكون
على بمعنى الباء واستوى بمعنى عمل اي يعمل الخلق بالعرش
الرابع ان المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته
يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر من
مذهب الاقدمين في تركيب تعيين بعضها وتفويض
المقصود منها الى الله تعالى القطع بتنزيهه جل وعلا
عما لا يليق به لان تعيين احد المحتملات الجائز بغير
دليل بدعة في الدين ومجاسرة عظيمة وتعيين من بين
شيا منها كالامام انما كان لدليل من نحو من وجوه اللغة
او غيرها والله اعلم ص فصل ومما جاء به صلى الله
عليه

عليه وسلم ويجب الايمان به نفوذ الوعيد في طايفة
من عصاة امته ثم يخرجون منها بشفاعته صلى الله
عليه وسلم والحوض وتطاير الصحف الى غير ذلك
مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب
والسنة وكتب علما الامة ش اعلم ان نفوذ الوعيد
اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول ان
الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جا للتخويف فقط
واما فعل الايلام فلا وهو قول الباطنية واحتجوا بقوله
تعالى ذلك يخوف الله به عباده ولا يخفى فساده فان
التخويف المذكور في الاية انما هو في الدنيا وفي الاخرة
يقع المخوف به واحتجوا ايضا بان الحكيم ارحم الراحمين كيف
يعذب حيوانا ضعيفا وغايته انه بمعصيته انما قصر في
حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تعالى نفع في عمل احد
او ضرر به وايضا فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى
وخلقه لا اثر للعبد في شي منها وهذا الكلام منهم
مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب
الاطلاع على سر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا
والله سبحانه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولا علم لنا بشي
الا ان يعلمنا جل وعلى بفضله المذهب الثاني ان العذاب
انما يحسن في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجية
وجزموا بنفي عقاب من مات من اهل الكباير قبل ان
يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسو

على الكافرين ودخول النار خزي بدليل من
تدخل النار فقد اخزيته هو خاص ان
بالكافرين وبقوله تعالى قل قد اوحي الينا ان
العذاب على من كذب وتولى والالف واللام
في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما القي فيها
فوج الاية وبقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي
كذب وتولى وبقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور
والكفور لفظ مبالغة فوجب ان يختص بالكافرين
لا يقال نعارضه بقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به لانا
نقول نرجح عند التعارض ادلة الوعد على ادلة الوعيد
لان رحمته تعالى وفضله غلب وبقوله تعالى يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه الاية وبقوله تعالى وجوه
يومئذ مسفرة الاية وبقوله تعالى يا عبادي الذين
اسرفوا الاية والمراد المؤمنون لان الاضافة تشعر
بتشريف ما ولا شرف للكافر فالجواب عن الجميع ان الايات
المخصصة العذاب بالكافر سرادها عذاب وخزي
خاص وهو الذي يقتضي الخلود والا فلاح بعده والعياذ
بالله تعالى واعلم ان ذلك خاص بالكافر واما قوله
تعالى يا عبادي الذين اسرفوا فهو عام يقبل التخصيص
وايضا فيحتمل ان المراد حفظ العصاة على التوبة والرجوع
الى الله تعالى وان لا تقنطوا بواقعة الذنب من رحمة
الله تعالى حتى يصدهم ذلك عن التوبة ويدل عليه
قوله تعالى اشر هذه الاية وانيبوا الى ربكم واسلموا له

من قبل

من قبل ان يأتيكم العذاب الاية المذهب الثالث
ان العذاب ثابت حسن فيخلف الكافر وعصاة
المومنين وهل هو الذي اجمع عليه اهل السنة
والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع وعند
المعتزلة بالعقل وايضا فلبيس هو ما يحق من
نفذ فيه من عصاة المومنين عند اهل السنة ولا
شاملا عندهم لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن
كثير وخالف المعتزلة في الامرين وبالجملة مذهب
جميع اهل الحق واهل السنة ان الناس على قسمين مومن
وكافر فالكافر في النار يخلد فيها اجماع والمومن
على ضربين محفوظ من المعاصي عمم وغير محفوظ فالاول
في الجنة بدا بالاجماع والثاني صاحب صغاير فقط
وصاحب كباير وصاحب الكباير تاب وغير تاب
فالقسمان الاولان ايضا في الجنة وربما تكفر
بعد اهوال ثم يغفر الله سبحانه وتعالى التايب في مشيئة الله
تعالى مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم
جماعة من كل نوع من انواع المعاصي واما شفاعة
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في اخراج
عصاة المومنين من النار فلاخفا في ثبوتها عند
اهل السنة وانكرها المعتزلة على اصلهم في ان الفاسق
مخلد في النار كالكافر ولنبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم شفاعات اخر مشهورة في كتب الحديث
نسأله سبحانه ان لا يحرمنا منها وانا ثبوت الحوض له

صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض نساله
سبحانه ان يجعلنا في الرعيل الاول من الواردين نه
منه واختلفوا هل هو قبل الصراط او بعده
والتحقيق ان له حوضين قبل وبعد واما نظاير
الصحف فمشهور ايضا واختلفوا فيمن ينفذ فيه
الوعيد من عصاة المومنين هل ياخذ كتابه
بيمينه او امره موقوف وهو اقرب والله اعلم ص
واعلم ان اصول الاحكام التي منها تتلقى الكتاب
والسنة واجماع الامة وقياس الايمة واتباع السلف
الصالح واقتفا اثارهم نجاة لمن تمسك به وافضل
الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ومختار مالك الوقف فيما بين عثمن
وعلي رضي الله عنهما وعن من قبلهما والصحابة
رضي الله تعالى عنهم عدول بايهم اقتديتم اهتديتم
نفعنا الله بمحبتهم واماتنا على سنتهم وحشرنا
في زمرتهم امين يا رب العالمين فهذه عقيدة
اهل التوحيد المخرجة من ظلمة الجهل والتقليد
المرغمة انف كل مبتدع عنيد نساله سبحانه
ان ينفع بها بفضله ويشرح صدر من سعى في
تحصيلها بطوله وصلى الله على سيدنا ومولانا
محمد عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل
عن ذكرك وذكره الغافلون ورضي الله عن
اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين ش

مراده

مراده بالاصول الادلة وبالاحكام احكام الشريعة
جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا او التخيير او الوضع فيدخل
في الاقتضا الايجاب والتحريم والندب والمكروه
والمراد بالتخيير الاباحة والوضع عبارة عن الحكم
على الشي بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه
او مانع منه فالمعنى ان الادلة التي يستند اليها
في اثبات هذه الاحكام منحصرة في الاربعة التي
ذكر وهي الكتاب والمراد به القران المنزل على
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد
ههنا ما حذر عنه صلى الله عليه وسلم مما ليس بمتلو
وينحصر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله
وتقاريره والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين
من امة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم على امر ومن
يرى انه لا ينعقد الا ببقا اجماعهم او انقراض عصرهم
يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان
الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي
وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
والقياس والمراد به مساواة فرع لاصل في علة
حكمه وانما اضاف القياس الى الايمة للتنبيه على
انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الايمة
المجتهدين لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه والعلم
متكفل بمعرفة هذه الادلة وبمسايلها وبمعرفة

وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو بمعرفة
العلم المسمى باصول الفقه وانما مرادنا نحن بهذا
الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام
الشرعية لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل او العقل
المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة المحكمين العقول
في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم
في فصل التحسين والتقبيح قوله واتباع السلف الصالح
الخ نبه به على ترك البدع التي لا يشهد لها اصل
من اصول الشريعة والفرار منها غاية المقدور
الى ما كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم
سوا تعلقت تلك البدع بالعقايد ككثير من عقايد
المعتزلة ومن في معناهم وبالاعمال الظاهرة
ككثير مما هو مشاهد في ازمنتنا وفيما قبلها
ولا حول ولا قوة الا بالله قوله والصحابة كلهم
عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلما والمحققون
من اهل الاصول ان كل من ثبتت صحبته لا يسال
عن عدالته ولا يتوقف في روايته عرف او لم يعرف
ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله تعالى
والذين معه اشدا على الكفار الاية وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية وقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس الاية وقوله صلى الله
عليه وسلم خير القرون قرني وقوله لو انفق احدكم
مثل احد ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله صلى الله
عليه

عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية ومحلها علم
الاصول الذي عليه الكتاب والسنة واجماع من
يعتد باجماعه ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير
تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجتمع مومنا مع
النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات مومنا وان لم
يرو عنه وان لم يطل اجتماعه وقوله من اجتمع احسن
من قول ابن الحاجب من راه لانه يخرج عنه مثل عبد الله
ابن ام مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط طول الاجتماع
في حق الصاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم
مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفا بالنسبة الى غيره
لان اجتماع المومن معه صلى الله عليه وسلم وان كان
لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن ما لا يدخل تحت
حصر واذا كان كثير من الاوليا شوهد عظيم ارتقا
من اعتنوا به بنظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة
فكيف بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل الانوار
كلها وفي ادنى انواره تفرق جميع انوار الاوليا ومعا
رفهم صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن
ذكره الغافلون قوله وافضلهم ابو بكر ثم عمر الخ هذه
المسئلة اختلف الناس فيها فقالت فرقة لا تعرض
للتفضيل بينهم وقالوا هم كالاصابع في الكف وقال
غير هولا بالتفضيل ثم اختلفوا ففضلت الخطابية
عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس

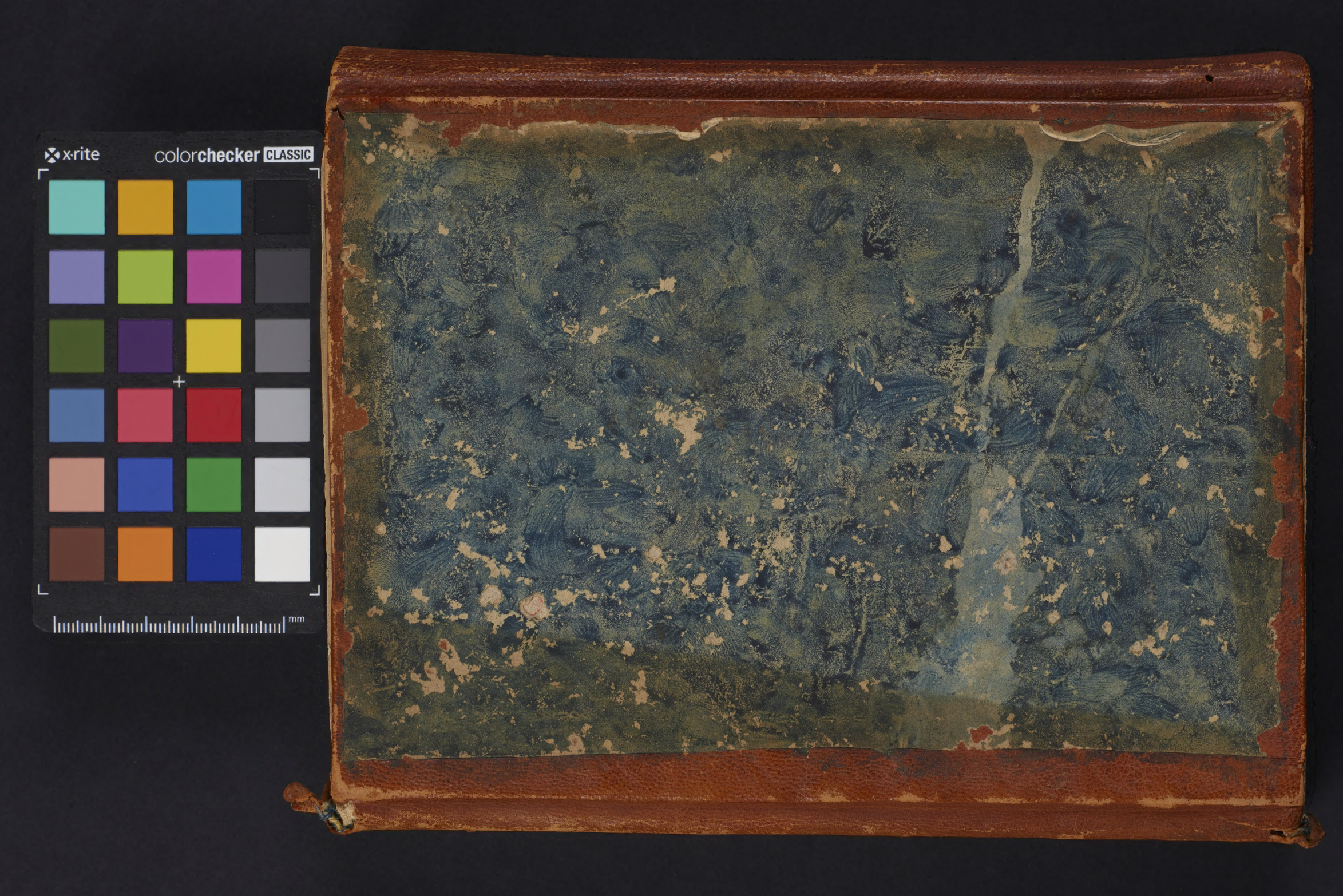
رضي الله عنه وفضلت الشيعة عليا رضي الله عنه
وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال
القرطبي في شرح مسلم لم يختلف السلف والخلف
في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر وانما عبرة بقول اهل
الشيع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال
قال ابو منصور البغدادي اصحابنا مجمعون على ان
افضلهم المخلفا الاربعة على ترتيبهم في الخلافة
ثم تمام العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة
الرضوان ومن له مزية اهل العقبتين من الانصار
وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم قيل
نعم هم من صلى للقبلتين وقيل هم اهل بيعة الرضوان
وقيل اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي رضي
الله عنهما فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة
واليه مال الاشعري وقيل فيهما بالوقف واليه
ذهب مالك رضي الله عنه فقيل له في المزية من افضل
الناس بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم عمر او مجد ذلك
عثمان وسقط عمر من بعض الروايات مثل فعلي
وعثمان فقال ما ادركت احدا ممن اقتدى به يفضل
احدهما على الاخر وابي المعالي فريب منه وقال
ابن العربي وقد كان شيخنا الفهري يقدم عمر
تارة ويقول لو قال احد بتقديمه على ابي بكر لقلته
ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر بل غاب عنه
اذ رأى ان ابا بكر رضي الله عنه علم انه سيد الامة غير مدافع

ثم اختلف

ثم اختلف في تاويل وقف مالك رضي الله عنه فقيل
هو وقف على ظاهره وقيل هو راجع للقول الاول
انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحتمل وقفه وقف من
يقتدى به انه لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى
صار الناس فرقتين علوية وعثمانية وقد قيل
ان سبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى
امتحن رحمه الله تعالى ومعنى التفضيل كثرة الثواب
ورفع الدرجة فذلك لا يدرك بقياس وانما
يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات
الظاهرة اذ قد يكون على اليسير من عمل
السر اكثر من الكثير الظاهر وان كانت الاعمال
الظاهرة فيها مجال لغلبة الظن بالتفضيل
واختلف القايلون بالتفضيل فقيل هو قطعي
ومال اليه الاشعري واليه يشير قول مالك في المدونة
في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال القاضي
هو ظني قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك
احد النظر فيها لم ياثم وكذلك اختلف اهل التفضيل
في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي
نص على كل من القولين واحتج له وتعويله على انه
في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في البا
طن على خلاف ما عندنا وذهبت طايفة الى ان
من مات في حياته صلى الله عليه وسلم افضل ممن
بقي بعده واختاره ابن عبد البر لحديث انا [illegible]

610
213

Ms
A ABE
2 3


x-rite
colorchecker CLASSIC
mm